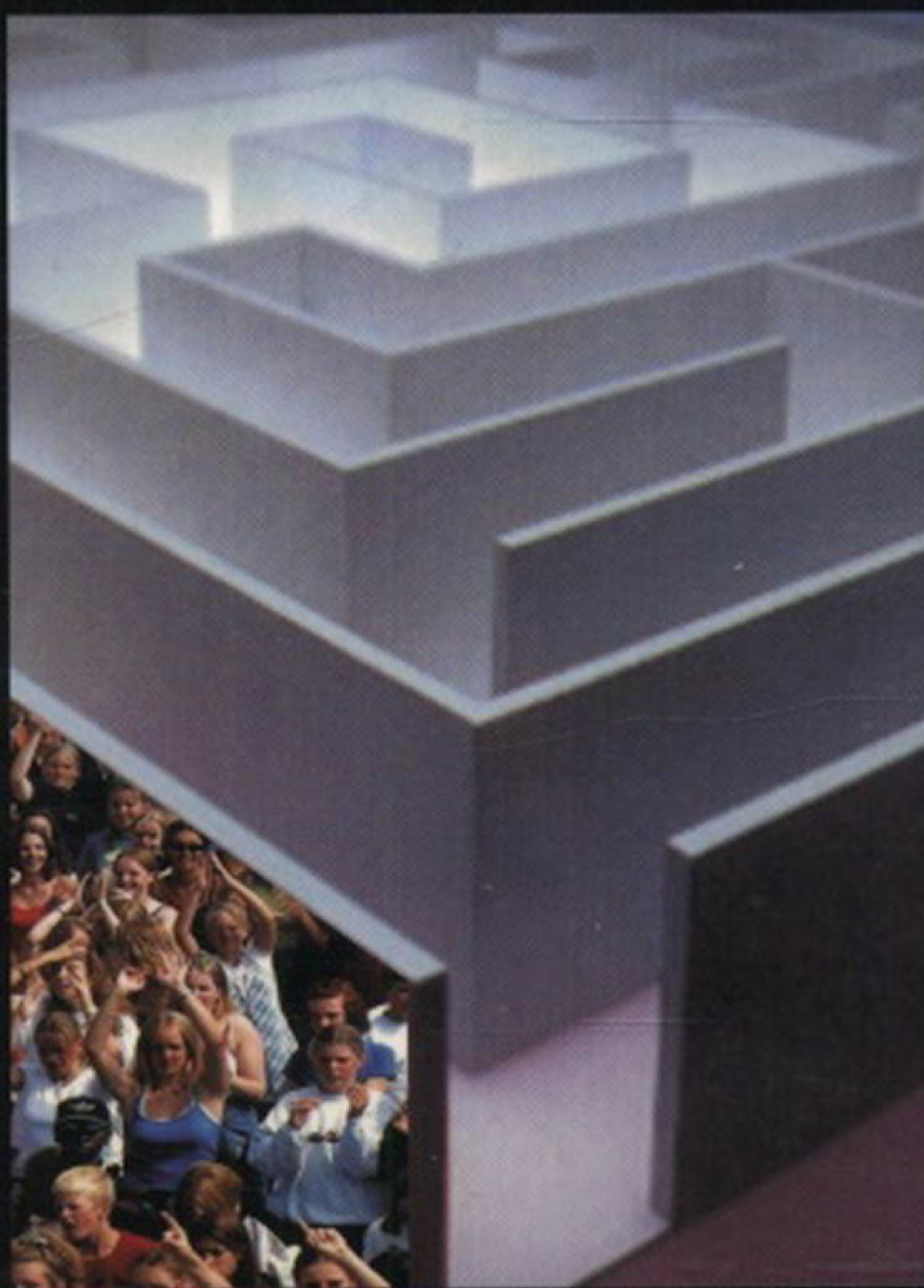
ADRIAN - PAUL ILIESCU

Introducere în politologie





INTRODUCERE ÎN POLITOLOGIE
Adrian-Paul Iliescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
ILIESCU, ADRIAN-PAUL
Introducere în politologie / Adrian-Paul Iliescu –
București: BIC ALL, 2002
176 p.; 21 cm.
Bibliografie
ISBN 973-571-393-4

32.01

Editura **BIC ALL** — Bd Timișoara nr. 58, sector 6, cod 76548 – București
Tel.: 402 26 00
Fax: 402 26 10

Departamentul distribuție — Tel.: 402 26 20
Fax: 402 26 34

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro

Redactor: **Victor Popescu**
Coperta: **Stelian Stanciu**


Tiparul executat la tipografia
Olimp Printig Services s.r.l.

Adrian-Paul Iliescu

INTRODUCERE ÎN POLITOLOGIE



Prof. Dr. Adrian-Paul Iliescu, şeful Catedrei de Filozofie politică şi morală, conduce doctorate în filozofie şi teorie politică la Facultatea de Filozofie (Universitatea Bucureşti). *Senior Visiting Fellow* la universităţile din Oxford (*Christ Church College* - 1990) şi Cambridge (*St John's College* - 1993), la *Institutul pentru ştiinţele omului* de la Viena (1999), bursier al Fundaţiei *Alexander von Humboldt* din Germania (1994-1996) etc. După prima apariţie editorială (***Filozofia limbajului şi limbajul filozofiei*** -1989), a publicat în Germania cartea ***Wittgenstein: Why Philosophy Is Bound to Err*** (Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2000) iar la editura ALL, cărţile: ***Conservatorismul anglo-saxon*** (1994 – Premiul *Ion Petrovici* al Academiei Române) şi ***Liberalismul – între succese şi iluzii*** (1998). Domeniile sale actuale de interes sunt: originile individualismului modern (***Solitude and the Birth of Modernity*** – publicaţie a *Colegiului Noua Europă*, 1999), criticile conservatoare şi comunitariene ale modernităţii, filozofia lui Wittgenstein.

Cuprins

CAPITOLUL 1

CE ESTE POLITOLOGIA? POLITOLOGIE ŞI IDEOLOGIE

Obiectul politologiei

Viaţa politică şi problemele politicii fac obiectul studiului mai multor discipline: teoria politică, teoria sistemelor politice comparate, teoria relaţiilor internaţionale, geopolitica, politologia, filozofia politică, istoria ideilor, doctrinele politice, analiza politică, sociologia politică, antropologia politică, psihologia politică, teoria managementului politic, teoria politicilor publice, filozofia socială, istoria politică a lumii etc. Toate aceste discipline formează domeniul ştiinţelor politice (în sensul larg al cuvîntului).

Dintre disciplinele din alte domenii care sunt, însă, înrudite cu (sau relevante pentru) ştiinţele politice se pot enumera: economia politică, teoria organizaţiilor, teoria jocurilor, teoria comportamentului raţional (sau a alegerii raţionale), managementul, ştiinţele administrative, dreptul (mai ales dreptul constituţional, filozofia dreptului, teoria generală a dreptului etc.), sociologia, psihologia (mai ales cea a comportamentului colectiv), filozofia (mai ales filozofia istoriei, etica, antropologia), etologia, istoria etc.

Politologia este, deci, numai una dintre disciplinele ce formează domeniul ştiinţelor politice. Dar ea reprezintă, într-un anumit sens, disciplina fundamentală, deoarece urmăreşte sintetizarea rezultatelor obţinute în acest domeniu, în întregul său. Politologia aspiră la alcătuirea unui tablou general al vieţii politice, al fenomenelor şi conduitelor politice, al relaţiilor şi sistemelor politice, al organizării politice a societăţii, al acţiunii politice.

Într-un cuvînt, subiectul (larg) de studiu al politologiei este sfera *politicului*. Ce este însă *politicul*? Există o diversitate de păreri cu privire la modul cel mai adecvat de definire a politicului şi a politicii. După

unele interpretări, sfera politică este foarte largă; ea cuprinde toate *deciziile* cu privire la chestiuni nonindividuale: ori de cîte ori se pune problema adoptării unor decizii ce depăşesc domeniul strict individual (personal), se poate vorbi de *interese colective* sau *comunitare* (coerente sau contradictorii), iar deciziile vizînd aceste interese dobîndesc caracter politic. Domeniul politic ar fi deci domeniul deciziilor privitoare la *sfera publică*, indiferent de caracterul lor (administrativ, juridic, de putere, de ordin social etc.).

O altă interpretare răspîndită afirmă că politicul desemnează sfera organizării comunităţilor sau a societăţii. Chestiunile de ordin politic sunt, deci, chestiuni de *organizare* a vieţii publice. Înrudită cu această interpretare este şi cea care identifică politicul cu aranjamentele colective: „Politica este activitatea de participare la aranjamentele generale ale unei asocieri de persoane care, în ceea ce priveşte recunoaşterea pe care o dau în comun modului de participare la aranjamente, compun o singură comunitate" (Michael Oakeshott). Guvernarea, ca element central al politicii, poate fi privită ca activitate de organizare. Şi această interpretare este foarte largă, deoarece şi sfera organizării poate include elemente extrem de diverse (la fel ca şi sfera deciziilor, menţionată mai sus).

O altă categorie de interpretări insistă asupra problemelor *puterii* şi ale *controlului*. Politica apare, din acest punct de vedere, ca activitate de dobîndire, păstrare şi gestionare (exercitare) a puterii (asupra altor oameni) sau ca activitate de *control* (al oamenilor, instituţiilor etc.). „Politica este o luptă pentru putere", afirma Hans Morgenthau într-o carte clasică (*Scientific Man versus Power Politics*). Numeroasele prezentări ale politicului ca sferă a problemelor *guvernării* (conducerii politice) fac, şi ele, parte din această categorie de interpretări dacă prin guvernare se înţelege control şi dominaţie. (În acelaşi timp, guvernarea poate fi înţeleasă ca activitate de organizare, ceea ce trimite la perspectiva menţionată anterior).

Alte concepţii influente prezintă politicul drept domeniu al asigurării *ordinii sociale*. Nici o societate (şi nici măcar comunităţile mai mici decît societatea în ansamblul ei) nu pot exista fără un minim de ordine (de reglementare, de norme, de rutină comportamentală etc.); politicul ar fi deci ansamblul preocupărilor pentru ordinea socială necesară. La acest capitol intră şi ideile despre sfera politică privită ca sferă *a concilierii intereselor diverse* din societate: ordinea presupune un minim (cel puţin) de compromis şi consens între diversele grupuri de interese existente. Este însă de subliniat că există şi teoria conform căreia adevăratul scop al politicii nu este concilierea intereselor tuturor oamenilor, ci *impunerea* anumitor interese (individuale, sau, mai ales, de grup) în dauna altora. Politica ar fi, din acest punct de vedere, o activitate de tip conflictual şi nu una de tip cooperativ (marxismul, spre exemplu, prezenta istoria ca un lung şir de lupte între clasele sociale); scopul ei ar fi asigurarea *dominaţiei* unor membri ai comunităţii asupra altora, a unor interese asupra altora.

Indiferent, însă, care dintre aceste interpretări este preferată, este destul de limpede care sunt *temele de studiu* specifice acestui domeniu. Principalele obiecte de interes ale politologiei sunt:

- viaţa politică a societăţii, fenomenele politice caracteristice, istoria politică a comunităţilor (inclusiv schimbarea socială, revoluţiile etc.);
- conduita politică individuală şi colectivă, cu resorturile (motivaţiile) ei, cu regularităţile caracteristice, relaţiile politice (interindividuale sau intergrupale);
- organizarea politică a societăţii, instituţiile şi statul (inclusiv tipurile de stat, de regim politic etc.);
- acţiunea grupurilor politice şi relaţiile dintre acestea (grupuri sociale, grupuri etnice, grupuri de interese, grupuri de presiune etc.);
- acţiunea organizaţiilor politice (în primul rînd, a partidelor şi asociaţiilor politice, dar şi a organizaţiilor internaţionale, a celor neguvernamentale etc.);
- natura puterii politice, exercitarea şi controlul exercitării acesteia, guvernarea şi tipurile sale (inclusiv conducerea politică la diferite nivele, decizia, limitele puterii etc.);
- cultura politică (mentalităţile, atitudinile, valorile, tradiţiile, modelele comportamentale relevante etc.);
- relaţiile internaţionale (de cooperare sau de tip conflictual), geopolitica, diplomaţia şi negocierile internaţionale, instituţiile şi organizaţiile internaţionale.

În legătură cu toate aceste obiecte de interes, politologia presupune deopotrivă descriere, interpretare, explicare şi rezolvare de probleme,

presupune analiză teoretică dar şi elaborarea de indicaţii de ordin practic. Ştiinţa politică nu este o disciplină pur abstractă, ci una predominant practică: ea se inspiră din experienţa practică şi vizează atingerea unor concluzii relevante practic. În general, un demers politologic conţine: *diagnoze* (caracterizări ale situaţiilor politice sau sociale de interes, enunţări de probleme), *explicaţii* ale acestor situaţii, eventual şi *previziuni* (a ceea ce s-ar putea întîmpla dacă nu se iau măsuri politice remediatoare) sau *avertizări, argumentări* (în favoarea sau defavoarea unor idei, aranjamente politice, strategii, existente sau propuse) şi, în sfîrşit, *soluţii* la situaţiile problematice identificate (soluţiile sunt extrem de diverse: ele merg de la simple propuneri legislative sau propuneri de modificare instituţională pînă la chemări la revoltă, revoluţie sau război, programe de restructurare globală a societăţii etc.).

Stiluri de gîndire şi de analiză politologică

Problematica politologică a fost abordată de-a lungul timpului în stiluri de gîndire foarte diferite, dintre care cele mai importante merită să fie amintite pe scurt.

Primul dintre acestea, ilustrat încă din Antichitate, a fost cel *speculativ*. Politologia speculativă nu porneşte de la fapte concrete, de la experienţa istorică acumulată sau de la constatări imediate, ci de la anumite premise sau „axiome” indiscutabile avansate de un gînditor. Ea constă într-o dezvoltare abstractă a acestor premise, într-o construcţie mai mult sau mai puţin imaginară, bazată pe o „logică” proprie, ce poate fi acceptată sau respinsă după cum sunt acceptate sau respinse premisele postulate de autor. Exemple tipice de gîndire speculativă oferă filozofi ca Platon sau, în sec. al XIX-lea, Hegel. Cînd gîndirea speculativă se dedică schiţării unui mod ideal de organizare socială sau politică, ea conduce la *utopii*.

Specifice utopiei sunt dezinteresul pentru experienţa practică, pentru ceea ce este efectiv realizabil, precum şi obsesia pentru un model ideal (optim, perfect) de organizare politică a societăţii. În epoca renascentistă, s-au imaginat numeroase utopii, dintre care cele mai cunoscute sunt cele ale lui Thomas Morus şi Campanella. Dar trăsături utopice pot fi prezente şi în concepţii politice aparent „realiste” sau „ştiinţifice”.

Numeroase concepţii politologice elaborate de filozofi au avut trăsături speculative sau utopice. Dar stilul de gîndire *filozofic* nu presupune neapărat o abordare nerealistă, utopică, inspirată de fantezie. Specifică acestui stil este abordarea problemelor politice din perspectiva unor *presupoziţii* (premise fundamentale, principii) despre natura şi conduita umană, despre relaţiile interumane, ordinea existentă în univers (sau care poate fi construită), posibilităţile de cunoaştere şi organizare aflate la dispoziţia oamenilor, valorile esenţiale pentru viaţă, idealurile umane etc. Dacă aceste presupoziţii sunt corecte (realiste), concepţia care rezultă poate fi una adecvată şi apropiată de experienţa istorică efectivă.

Filozofia poate cerceta presupoziţiile politice în două moduri: analizîndu-le *critic* sau construind argumente şi interpretări în favoarea lor. În ambele cazuri, este nevoie de *imaginaţie conceptuală* şi recursul la anumite *interpretări* (ale faptelor, fenomenelor sau ideilor); de aceea, succesul demersului filozofic (deşi posibil) nu este garantat – el depinde de calitatea imaginaţiei implicate şi de adecvarea interpretărilor folosite.

Un stil important de abordare a politicului este cel *descriptiv-istoric*. Iniţiat la începutul epocii moderne de către Machiavelli, acest stil de gîndire se bazează pe descrierea unor situaţii şi cazuri istorice concrete, din analiza cărora sunt deduse concluzii privind ordinea politică, exercitarea puterii, cauzele conflictelor, strategiile optime de acţiune şi conducere etc. În zilele noastre, acest stil este considerat mai apropiat de cerinţele ştiinţifice, şi este practicat de mulţi gînditori. Înrudit cu el, este stilul *comparativist*, bazat pe analiza comparată a diverselor regimuri politice, situaţii sociale, strategii politice etc.

Dificultatea principală cu care se confruntă acest mod de abordare a politicii provine din aceea că (aşa cum demonstrează orice investigaţie epistemologică) nu poate exista *descriere pură* a faptelor, descriere fără interpretare; întotdeauna, prezentarea faptelor include şi anumite interpretări ale acestora, ce pot fi mai mult sau mai puţin subiective sau incomplete. Spre exemplu, anumite mişcări sau agitaţii de stradă care au loc într-un anumit stat pot fi interpretate ca simple *anomalii* (conduite deviante ale unor persoane certate cu legea) sau ca simptome ale unei profunde nemulţumiri (justificate) a maselor; ca izbucniri iraţionale (de ură, resentimente etc.) sau ca reacţii *normale* în faţa unei situaţii sociale

inacceptabile, şi aşa mai departe. Din nou, caracterul ştiinţific sau, dimpotrivă, speculativ (sau chiar tendenţios-ideologic) al unei descrieri depinde de calitatea şi corectitudinea interpretărilor implicate.

Stilul *economist* de abordare a problemelor politologice se bazează fie pe premisa că viaţa politică este „determinată" de cea economică (Marx), fie pe ideea existenţei unui pronunţat paralelism între problemele politice şi cele economice. Ca atare, el încearcă să analizeze politicul în termeni similari celor folosiţi în economie (pe bază de interese materiale, raporturi cost-beneficiu, eficienţă, concurenţă etc.).

O variantă importantă a acestui stil de gîndire, dar cu particularităţi diferite, este *realismul politic*, aplicat cu precădere în domeniul relaţiilor internaţionale, şi axat pe încercarea de a înţelege fenomenele prin prisma unor interese specifice (politice, de putere, control, dominaţie etc.), a unor raporturi de forţe (şi a competiţiei între puteri), a scopului de extindere a dominaţiei şi garantare a securităţii (cu costuri cît mai mici) etc.

În cazul acestui tip de gîndire, dificultăţile sunt generate de faptul că nici stabilirea intereselor raţionale ale oamenilor sau grupurilor nu este simplă şi neproblematică. Analiza intereselor presupune disocierea intereselor autentice de cele aparente sau false, a celor declarate de cele ascunse, distincţia dintre *motivaţii reale* şi simple *justificări oficiale* (interesate ori menite să ascundă dorinţe nemărturisite), cunoaşterea consecinţelor unor politici sau atitudini (pentru verificarea coincidenţei sau necoincidenţei lor cu scopurile existente) etc. În mod paradoxal, *constatarea* (adevăratelor interese de grup) implică o posibilitate de *previziune* (a evoluţiei fenomenelor economice, sociale, politice, interne sau internaţionale), deoarece numai în funcţie de aceasta se pot determina interesele prioritare (care se modifică o dată cu situaţiile, contextul, condiţiile existente în viitor); or, această previziune este totdeauna dificilă, iar adesea imposibilă. Spre exemplu, răspunsul la întrebarea: „Era în interesul României să intre în război alături de Tripla Alianţă în 1914, pentru recîştigarea Transilvaniei?" depindea de previziuni privind succesul militar al acestei alianţe (numai în caz de succes participarea la război se justifica, putînd aduce cu ea realizarea ţelului dorit). Or, previziunea era extrem de greu de făcut (după unele aprecieri, chiar în 1918 situaţia militară era indecisă, iar posibilitatea unui succes al Puterilor

Centrale, nu al Triplei Alianţe, nu era exclusă; victoria acesteia din urmă s-a conturat abia *in extremis*, în ultimă instanţă).

Mai mult decît atît, exista (aşa cum se întîmplă foarte des în sfera socio-umană) un anumit cerc vicios: *intrarea în acţiune* depindea de *şansele de succes* (militar), iar *şansele de succes* depindeau (parţial) de *intrarea în acţiune* (intrarea României, sau altor state în situaţie similară, în război amplifica şansele de succes ale Triplei Alianţe, fără însă a le garanta). Domeniul activităţilor şi fenomenelor sociale este atît de complex şi din cauza existenţei permanente a acestei interdependenţe: deciziile umane (şi aşteptările sau speranţele oamenilor) depind de situaţia de fapt (de împrejurările în care sunt adoptate, de context), iar aceasta (evoluţia ei, mai bine zis) depinde de deciziile care se iau (şi, totodată, de aşteptările sau speranţele pe care acestea se bazează).

Stilul *sistemic* sau *structuralist* de gîndire urmăreşte elucidarea fenomenelor printr-o analiză a politicului ca sistem coerent şi (relativ) unitar, adică prin identificarea structurii sale caracteristice (a elementelor componente sferei politice şi a relaţiilor dintre ele). Se practică, de asemenea, analiza sistemului instituţiilor politice, a structurii grupale a societăţii etc., evidenţiindu-se şi funcţiile jucate în ansamblul sistemului de către elementele componente. Înrudit cu acesta este stilul bazat pe *modelare* (nu în sensul de construire de modele ideale, ca în cazul utopiilor, ci în acela de reconstituire, într-un model teoretic, a particularităţilor organizării politice dintr-o societate anume).

Abordarea *conceptual-analitică* se axează pe analiza conceptelor fundamentale ale politologiei (putere, guvernare, stat, libertate, democraţie, egalitate, justiţie socială etc.) şi confruntarea acestor concepte cu experienţa practică acumulată, în vederea evaluării aplicabilităţii lor şi a solidităţii concluziilor la care poate conduce folosirea lor. Acest mod de abordare pune adesea accent pe *critică*, avînd drept rezultat depistarea carenţelor construcţiilor politologice, şi nu pe dezvoltarea altor construcţii alternative.

Abordarea *simbolică* (de tip hermeneutic, dar nu în sensul curentului filozofic cu acest nume) pleacă de la înţelegerea realităţii sociale ca realitate simbolică, deci construită de om, şi urmăreşte analizarea conduitei umane (a *rolurilor* jucate de membrii comunităţii), a instituţiilor, a relaţiilor politice etc. ca fenomene simbolice sau

semnificante. Lucrarea *Construirea socială a realității* de Berger și Luckmann este una dintre cele mai cunoscute introduceri în acest tip de analiză.

Întrucît abordarea simbolică a realității sociale este mai recentă și mai puțin familiară, este necesară o exemplificare ilustrativă. În cele ce urmează, va fi prezentată sintetic o asemenea abordare, aparținînd lui Peter C. Sederberg, autorul cărții *The Politics of Meaning* (The University of Arizona Press, 1984). Sederberg pleacă de la conceptul de *semnificație împărtășită* (*shared meaning*), deoarece ceea ce este tipic pentru societățile istorice reale este tocmai existența unor semnificații comune sau sociale, adică nonindividuale, ce impregnează existența umană. În general, semnificațiile se materializează în reacțiile oamenilor la diversele situații în care se află, iar semnificațiile împărtășite se concretizează în reacții reciproc așteptate (atunci cînd diferite persoane împărtășesc aceleași semnificații, ele vor acționa în moduri previzibile și așteptate de fiecare). O comunitate ia naștere atunci cînd există asemenea semnificații comune, astfel că membrii ei reacționează (parțial) unul față de altul conform acestor așteptări: „A aparține unei comunități de semnificații împărtășite înseamnă a reacționa reciproc conform așteptărilor mutuale" (Sederberg, *op. cit.*, p. 2). Aceasta înseamnă că specifică unei societăți omenești este o anumită ordine și previzibilitate. Acolo unde nu există (cel puțin parțial) o atare ordine, nu există încă societatea, ea urmează abia să fie constituită; căci „a crea o comunitate presupune a controla sfera reacțiilor la situațiile întîlnite în comun" (*op. cit.*, p. 2). Din acest punct de vedere, se poate spune că „politica este alcătuită din toate eforturile deliberate de a controla sistemele de semnificații împărtășite" (*idem*, p. ix), ceea ce implică, evident, că politica este o formă de control asupra comportamentului (a reacțiilor umane). Dar faptul că în societate există control nu înseamnă că semnificațiile împărtășite pot fi schimbate după bunul plac. „Cu toate că noi suntem sursa acestor semnificații colective, nu le putem controla complet, nici ca persoane nici ca întregi colectivități" (*idem*, p. 4) deoarece ele formează structuri mai vaste și mai durabile (decît orice persoană sau grup de persoane), în care fiecare generație este înglobată și pe care nici o generație nu le poate reconstrui integral. „Viețile individuale apar ca trecătoare, în timp ce structurile de semnificații colective se extind

nelimitat în timp. Forma fiecăreia din viețile noastre evoluează în cadrul asociațiilor de semnificații împărtășite. Proporția în care fiecare dintre noi poate determina aceste semnificații colective este limitată. Mai curînd, noi reacționăm la realitate conform unor structuri ce par să ne înglobeze și să ne transceandă" (p. 6). Semnificațiile comune nu sunt simple convenții explicite, imediate, care să poată fi modificate deliberat, rapid, imediat. Ele se structurează și dobîndesc o anume „realitate" proprie, din care decurge și o anumită „rezistență" la schimbare. „Structurile de semnificații împărtășite, ce există numai prin intermediul reacțiilor noastre colective și așteptate mutual, se obiectivează și își asumă o „realitate" ce pare să transceandă participarea noastră individuală" (*idem*, p. 126). Desigur că aceste „comunități de semnificații împărtășite" nu sunt nici imuabile, nici perfect coerente: există reacții nonstandard, devieri, modificări permanente etc. Modelele noastre de reacție sunt diverse, mozaicate, în schimbare; dar ele nu sunt nici complet diferite, absolut imprevizibile, mereu de alt fel (dacă ar fi astfel, nici o ordine socială nu ar fi posibilă). Politica se compune tocmai din eforturile de a controla aceste semnificații (modele de reacție), prin cele mai diverse metode (convingere, amenințare, constrîngere, corupție etc. – *idem*, p. 7). Ea are fațete diferite și, adesea, chiar opuse. Prin politică se pot concilia interesele oamenilor, se pot găsi răspunsuri comune la probleme colective, deci se pot cristaliza semnificații colective noi; dar tot prin politică se pot impune dictatorial anumite semnificații și se pot distruge „modele de viață ce fuseseră integrate organic în comunități de semnificații împărtășite" (*idem*, p. 10). Din acest motiv, politica este deopotrivă ceva „necesar" și ceva „de temut".

Formele de organizare politică pot fi înțelese tocmai ca instrumente de modelare a semnificațiilor împărtășite, deci a reacțiilor mutual așteptate: „prin crearea unor rutine de reacții, formele de organizare stabilesc semnificații împărtășite, garantînd împlinirea așteptărilor reciproce" (p. 131). O formă de organizare democratică structurează inductiv („de jos în sus": deciziile liderilor sunt „derivate" din preferințele celor conduși) reacțiile, în tip ce una dictatorială le structurează „inductiv" („de sus în jos": reacțiile celor conduși sunt „derivate" din deciziile liderilor), (p. 166). Cu cît o formă de organizare canalizează mai bine, mai deplin, reacțiile, cu atît este mai eficientă; cu cît eșuează în canalizarea reacțiilor,

cu atît se dovedeşte mai falimentară. Desigur că există totdeauna un decalaj între situaţiile reale şi rutinele de reacţie recomandate de formele de organizare; de aceea, aceste forme trebuie să se adapteze, să admită chiar excepţii, să se modifice constant. Dar nici o formă de organizare nu s-ar putea menţine fără o anume rigiditate structurală (în faţa presiunilor externe, a criticilor ce i se aduc etc.). Cînd presiunea creşte foarte mult, se produc revoluţii – o revoluţie fiind în fond o schimbare bruscă şi profundă a formelor de organizare ce canalizează reacţiile (şi deci structurează semnificaţiile împărtăşite). Evident, producerea ei se explică şi prin faptul că semnificaţiile împărtăşite nu sunt niciodată absolut unitare sau uniforme; ele nu formează o unică structură monolitică. În orice societate, există semnificaţii colective concurente (promovate de grupuri diferite), iniţiative diverse de canalizare a reacţiilor. Conflictul dintre acestea este de obicei latent, limitat, nonviolent; dar în condiţiile în care el se acutizează, se produc confruntările deschise ce pot conduce la înlocuirea unor rutine (oficial acceptate şi impuse) de reacţie cu altele.

După cum se vede din scurta prezentare de mai sus, abordarea simbolică propune o reinterpretare a fenomenelor vieţii sociale, a politicii, din perspectiva semnificaţiilor şi a reacţiilor în care acestea se materializează. Succesele ei sunt ilustrate tocmai de capacitatea de a „reda" diversele elemente politice (organizare, conducere, revoluţie etc.) ca structuri sau fenomene din universul semnificaţiilor.

*

Politologii, ca, de altfel, majoritatea specialiştilor în ştiinţe socio-umane, folosesc o mare diversitate de metode de analiză, interpretare, şi explicaţie. Unele dintre acestea au caracter formal (metode statistice şi probabiliste, teoria jocurilor, logica alegerii şi a deciziilor raţionale, logica acţiunii colective); altele au doar un caracter semiformal (metode de analiză instituţională), în timp ce multe au caracter neformal (metode sociologice, psihologice sau comportamentale, analiza comparativă, analiza mentalităţilor, studiul de caz – adică investigarea amplă, cvasicompletă a unor cazuri social-politice considerate relevante).

Problema adevărului şi a obiectivităţii

Ca şi în alte domenii ale cunoaşterii, în sfera ştiinţelor politice există aspiraţia către o prezentare obiectivă a realităţii şi către adevăr. Dar, la fel ca şi în alte domenii, nu există nici o garanţie că teoriile sau doctrinele elaborate vor atinge, la un moment dat, obiectivitatea (totală) şi adevărul (complet). Resursele de cunoaştere şi posibilităţile de verificare ale omului sunt totdeauna limitate; în ciuda intenţiilor sau eforturilor făcute, eroarea rămîne totdeauna posibilă. Pe scurt, cunoaşterea nu este niciodată infailibilă.

Există însă particularităţi ale sferei politice care complică problema adevărului şi a obiectivităţii; nu numai comparativ cu ştiinţele exacte (matematica sau logica) dar şi comparativ cu alte discipline (ştiinţele naturii sau cele tehnice), politologia se confruntă cu dificultăţi mai mari în încercarea de a stabili adevărul. Se impune deci o atentă înregistrare a tuturor surselor de eroare sau deformare ce pot afecta rezultatele politologice. Sursele principale ale deformării tabloului de ansamblu al realităţii sociale sunt:

- insuficienţa datelor, absenţa informaţiilor despre numeroase fapte relevante (mai ales privind interesele specifice, preferinţele, atitudinile oamenilor, felul lor de a reacţiona, nivelul unor nevoi sau presiuni la care sunt supuşi etc.); vizînd indivizii umani, care, din multiple motive, nu pot fi supuşi unei „urmăriri" (monitorizări) extrem de atente şi de complete, politologia se confruntă cu o carenţă cronică de informaţii utile;
- interpretarea inadecvată a datelor: faptele, privind conduita umană, nu „vorbesc de la sine", ele necesită interpretare, iar aceasta poate (adeseori) fi incorectă; ştiinţele politice, ca şi ştiinţele socio-umane în general, sunt ştiinţe ale interpretării, supuse tuturor dificultăţilor şi riscurilor acesteia;
- interacţiunea *fapte-valori*; se admite în general azi că nu există (mai ales în ştiinţele socio-umane) cunoaştere „eliberată" de orice valori: în însăşi descrierea unor fapte reale, intervin anumite aprecieri de valoare ale autorului descrierii (care, deci, sunt subiective); un act politic poate fi descris şi clasificat într-un fel sau altul, după cum este el apreciat valoric (o mişcare de stradă poate fi considerată „atentat la ordinea

publică" sau la „siguranța statului" ori, dimpotrivă, ca „protest justificat" sau „izbucnire legitimă de mînie populară");

- imposibilitatea explicării exacte a unor fapte; în multe cazuri nici agenții înșiși, autorii unor acte, nu pot explica de ce au acționat așa cum au făcut-o; cu atît mai mult politologul nu poate totdeauna depista originile unei conduite: oamenii acționează uneori „irațional", fără temeiuri solide, sau atribuie alte explicații decît cele reale propriilor fapte etc.; există dificultatea de a distinge între *cauze* (ale unor conduite) și *temeiuri* (justificări *post factum*) ale lor; cauzele țin de înlănțuirea obiectivă a faptelor, fac parte dintr-o descriere cu rol explicativ, în timp ce justificările țin de sfera legitimării și au caracter normativ;

- ignorarea sistematică a unor fapte relevante, datorită unor idei preconcepute, unor „predispoziții" de interpretare (inadecvată) a fenomenelor, unor imagini deformate despre realitatea socială etc.;

- complexitatea datelor relevante; fenomenele politice depind de o multitudine extrem de diversă de factori: antropologici, biologici, economici, psihologici, geografici (sau geostrategici), religioși, tehnici (în cazul acțiunii bazate pe instrumente tehnice, fie în economie, fie în mass-media, fie în acțiuni militare), ideologici, morali, axiologici (privind valorile și opțiunile de valoare, ale oamenilor, preferințele lor) etc. detectarea, cuprinderea, analizarea și compatibilizarea tuturor acestor influențe (într-un întreg explicativ) este o sarcină de maximă dificultate;

- caracterul contradictoriu al datelor relevante, provenite din domenii diferite, de la persoane diferite, de la grupuri sociale (sau de vîrstă) diverse, din zone geografice diferite, din situații istorice diferite etc.;

- aprecierile și propunerile politice depind în mod decisiv de opțiuni diferite cu privire la dezirabil/indezirabil, bine/rău, optim/suboptim, periculos/inofensiv etc.; cunoașterea și evaluarea lor este modelată și distorsionată de aceste opțiuni;

- atitudinile și conduitele politice depind de idealuri profund diferite, inspirate de priorități diferite existente la diferiți oameni, sau la grupuri, națiuni, state diferite; după cum sunt puse la lucru aceste idealuri, rezultă imagini diferite asupra realității sociale;

- pozițiile și ideile politice sunt influențate adesea de interese politice diverse, care pot deforma tabloul fenomenelor;

- dificultatea de a deduce legi, sau chiar simple regularități, din faptele sociale este maximă, deoarece acestea sunt diverse, singulare, sporadice, aproape imposibil de generalizat;

- dificultatea de a deduce soluții din faptele sau problemele existente este maximă, datorită complexității faptelor, amestecului inextricabil de interese sociale incompatibile, stringențelor opuse existente, penuriei de resurse etc.;

- elementul ingineresc: teoriile politice nu sunt doar teorii abstracte; de la ele se așteaptă și soluții practice, „inginerești", ceea ce nu se dovedește totdeauna posibil.

Ideologia

Asupra naturii ideologiei, s-au elaborat mai multe ipoteze explicative, aflate uneori într-un contrast marcat. Sintetizînd principalele puncte de vedere, se poate aminti că:

- În conformitate cu teoria elaborată de Marx la mijlocul secolului al XIX-lea, ideologia ar constitui o reprezentare deformată (prin prisma situației specifice și a intereselor specifice ale unor grupuri de oameni) a realității sociale; orice ideologie ar fi deci o *interpretare partizană* a situației sociale; exemplul preferat al marxismului este situația de pe piața forței de muncă (vînzarea de către muncitor a muncii sale către capitalist), reprezentată ideologic ca act liber, bazat pe egalitatea cumpărător-vînzător și pe intangibilitatea proprietății (asupra muncii, a banilor etc.); conform interpretării marxiste, ar fi însă vorba de o reprezentare deformată, deoarece muncitorul (lipsit de resurse) este *obligat* să-și vîndă munca (să se angajeze), deci nu este liber, iar poziția sa nu este de egalitate cu capitalistul, ci de *dezavantaj pozițional.*

- Marxiștii au numit ideologia „falsă conștiință", iar Nietzsche a dezvoltat ideea că oamenii au nevoie de falsuri pentru a putea trăi (deoarece, în marea lor majoritate, sunt incapabili să se confrunte direct cu adevărul); din acest punct de vedere, ideologia apare ca sistem de neadevăruri utile (unui grup social), ca sistem de „mituri" sociale cu funcții de justificare, autoapărare, promovare etc.

- Ideologia (politică) ar fi, deci, în primul rînd, un instrument de acțiune practică, nu de cunoaștere; ea pleacă de la prioritățile practice (imediate), pe care le supralicitează, și urmărește prioritar țeluri sociale practice; este, deci, modelată mai ales de interese practice, nu de interese teoretice (cognitive).

- Ideologia pleacă de la idei preconcepute și analizează faptele în lumina lor (faptele sunt selectate și acumulate pentru a confirma ideile preexistente) – ea „merge de la idei la lucruri, nu de la lucruri la idei" (Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Ed. Științifică, 1974, p. 69).

- Față de teoria politică, ideologia este mai puțin analitică și mai puțin nuanțată, face un apel mai redus la concepte elaborate, principii și argumente teoretice, are un suport filozofic mai sărac și mai simplist.

- Ideologia este un sistem de abstracții; „o ideologie politică tinde să fie un principiu abstract, sau un set de principii abstracte, care a fost premeditat în mod independent. Ea furnizează, înaintea activității de participare la aranjamentele unei societăți, un scop de urmărit, care este deja formulat" (Michael Oakeshott).

- Ideologiile sunt uneori tipic unilaterale, axîndu-se pe o singură abstracție: „Cel mai simplu tip de ideologie politică este o singură idee abstractă, cum ar fi Libertatea, Egalitatea, Productivitatea Maximă, Puritatea Rasială sau Fericirea. În acest caz, activitatea politică este înțeleasă ca întreprinderea de a examina dacă aranjamentele unei societăți se conformează la, sau reflectă, ideea abstractă aleasă" (Michael Oakeshott).

- Deși ideologiile se prezintă adesea drept „vizionare", sau drept „pur programatice", ele sunt de fapt distilatul unei practici sau experiențe politice anterioare; ele pretind în mod nejustificat să fie „unicul ghid" al unei societăți, deoarece ele însele se inspiră din practica politică (Michael Oakeshott).

- Ideologia are ca punct de plecare (între altele) o *evaluare* asupra realității sociale (drept „pozitivă" sau „negativă"), precum și anumite „axiome" practice („situația este intolerabilă", „există amenințări grave la adresa societății" etc.).

- Ideologia menține indistincția sistematică fapte-valori; amestecă fapte (preponderent) obiective cu evaluări (axiologice), care sunt inevitabil (preponderent) subiective și, în orice caz, relative.

- Ca urmare, ideologia întîmpină dificultăți insurmontabile în a realiza reprezentări obiective („adevărate" în sens științific) ale faptelor reale.

- Ideologia pleacă (între altele) de la anumite „axiome" normative, cu ecou practic imediat (spre exemplu: „este *necesară* o schimbare politică", sau, dimpotrivă, „orice schimbare politică ar fi un *sacrilegiu*"; „cauza omului sărac este sfîntă" sau, dimpotrivă, „sărăcimea nu are dreptul să pretindă nimic").

- Menținînd indistincția sistematică descriptiv-normativ (*este-trebuie*, *sein-sollen*, *is-ought*), ideologia amestecă ceea ce se petrece efectiv cu ceea ce ar trebui să se petreacă.

- Concluziile ideologice reflectă mai curînd psihologia oamenilor decît stările de lucruri din societate, psihologie influențată de poziția socială a omului.

- Ideologicul („faptul că modul nostru de a gîndi este determinat de poziția socială") explică (în multe cazuri, dacă nu în toate) fenomenele politice (Mannheim).

- Ideologia are sarcini primordial justificative (de justificare a unor stări de lucruri din societate, a unor aranjamente sociale, a puterii, a privilegiilor, sau, dimpotrivă, a luptei contra privilegiilor, a revoltelor, revoluției etc.).

- Ideologia nu este falsificare conștientă și deliberată a realității sociale, ci un mod de a percepe și de a trăi (în mod subiectiv) această realitate.

- Ideologia apare în mod firesc (și inevitabil) în orice societate, deoarece orice societate are nevoie de o doctrină justificatoare, așa cum orice religie are nevoie de o teodicee (Max Weber); de asemenea, toate mișcările politice și sociale au nevoie de ideologii legitimatoare.

- Ideologia are o componentă *gnostică* - ea se axează pe convingerea că existe o unică sursă a Răului din societate și ea a fost descoperită; ideologia însăși conține de regulă și o rețetă de „salvare", adică de eradicare a Răului respectiv.

- Ideologia are o componentă *maniheistă*: se bazează pe o distincție netă între *Bine* și *Rău*, cele două fiind înțelese drept absolute și aflate într-un antagonism ireductibil în societate; promovarea Binelui anunțat

este unul dintre țelurile fundamentale ale oricărei ideologii, după cum este și lupta contra a ceea ce a fost proclamat drept Rău.

- Prin gnosticism și maniheism, ideologia se aseamănă într-o anumită măsură cu doctrinele religioase; de aceea, ea a fost numită uneori „religie socială", „religie civică", sau „crez" (în măsura în care are în centrul său „convingeri nestrămutate"); ca atare, ideologiile sprijină adesea „cruciade" politice, chiar războaie civile.

- Caracterul de „crez" al ideologiei reduce dimensiunea ei critică; spiritul critic, autoanaliza, autoexigența intelectuală nu sunt caracteristice ideologiilor.

- În politica internațională, statele, organizațiile și mișcările își elaborează și ele ideologii legitimatoare, cu aceleași trăsături: maniheism, gnosticism, propunerea unor rețete de „salvare" etc. (drepturile omului, ca ideologie a revoluției franceze; naționalismul, ca ideologie a dreptei politice; internaționalismul, ca ideologie a stîngii politice; globalizarea ca ideologie – cf. Pierre Bourdieu, *Contraofensive*, Ed. Meridiane, 1999)

- În concluzie, ideologiile sunt în general văzute drept construcții doctrinare în care elementele *propagandistice* cîștigă teren în defavoarea cunoașterii politice autentice; de aceea, se consideră că ideologiile cuprind numeroase interpretări unilaterale și incorecte, răstălmăciri, erori, prejudecăți, automatisme de gîndire, idei preconcepute, presupuneri incontrolabile etc.

Intervenția masivă a elementelor subiective, a parțialității, a intereselor speciale în ideologii nu înseamnă că acestea sunt simple falsificări deliberate ale realității sociale. „Ideologiile nu sunt simple minciuni; ele sunt transpuneri fidele a ceea ce omul crede că vede" (Joseph Schumpeter). Ideologiile sunt, mai curînd, *perspective posibile* asupra realității sociale, inspirate de anumite fapte reale, dar unilaterale și interpretate tendențios, modelate de anumite țeluri prioritare, și, adesea, dirijate către obiective utopice.

Opoziția dintre politologie și ideologie nu este însă radicală și absolută, ci mai curînd graduală. Teoriile politice conțin și elemente sau aspecte ideologice, după cum ideologiile cuprind și elemente teoretice.

Dificultatea de a distinge între teorie politică și ideologie provine în primul rînd din faptul că nu numai ideologia, dar și orice teorie

presupune o *interpretare*. Realitatea socială este ea însăși un *construct* (cf. Berger și Luckmann, *Construirea socială a realității*), iar descrierile ei nu sunt, nici ele, ireproșabile sau absolut imparțiale. Nu există teorie absolut obiectivă, bazată exclusiv pe faptele reale, neprelucrate, pe constatări neutre, neinterpretate. Ca atare, orice teorie politologică include o doză de subiectivitate, de interpretare, sau de construcție imaginativă. Drept rezultat, nici o teorie politică nu constituie un adevăr absolut, definitiv, nesusceptibil de corecții.

Dar valabilitatea relativă a interpretărilor politologice nu anulează diferența dintre ele și ideologii. Ideologiile rămîn totuși distincte de teoriile politologice: în timp ce primele fac obiectul preocupării politicienilor, a mass-media și a nespecialiștilor, avînd o valoare practică, cele din urmă constituie obiect de lucru pentru specialiști, teoreticieni, gînditori.

Cu toate acestea, în viața intelectuală și în viața publică, politologia și ideologiile se amestecă permanent, iar acest amestec influențează fenomenele sociale, opinia publică, atitudinile. Necesitatea de a depăși abordarea pur ideologică (doctrinară, canonică, dogmatică) și de a situa dezbaterile la nivel politologic (mai elaborat, mai obiectiv) rămîne de permanentă actualitate. Hélène Cixous prezenta simbolic această necesitate astfel:

> „Pentru mine ideologia este un fel de vastă membrană care învăluie totul. Este necesar să știm că această pieliță există, chiar atunci cînd ea ne cuprinde ca o plasă sau ne acoperă ochii. Este necesar să știm că, pentru a schimba lumea, va trebui să încercăm permanent să o tăiem și să o rupem. Nu vom reuși niciodată să o dăm complet jos, dar nu trebuie să o lăsăm să se lipească de noi și nici să încetăm de a o privi cu neîncredere. Ea crește la loc și trebuie să o rupem din nou".

Capitolul 2

CE ESTE POLITICA? ACTUL POLITIC. SCOPURILE POLITICII. PROBLEMA PUTERII

Ce este politica? În ce constă un act politic? Cum se constituie relațiile politice? Răspunsul poate părea evident, totuși o privire mai atentă scoate la iveală probleme dificile și chestiuni discutabile.

Evoluția ideilor despre actul politic și natura puterii

Intuiția cea mai veche sugera că *politica este sfera organizării și a conducerii unei comunități*. Încă de la Platon, apare această interpretare, ce conduce la două alte întrebări: *cum trebuie organizată viața publică (comunitară)* și *cine trebuie să conducă?* La prima întrebare, anticii răspundeau stabilind rolul fiecărui grup social (sclavii, stăpînii de sclavi, oamenii liberi cu ocupații modeste, militarii, înțelepții), modul de luare a deciziilor importante pentru comunitate etc. Pentru Platon, spre exemplu, era de la sine înțeles că sclavii trebuie să fie conduși iar înțelepții trebuie să conducă (căci ei știu cel mai bine ce trebuie făcut, ce este *Bine* pentru comunitate). Politicul apare astfel ca fiind domeniul problemelor privitoare la *cine* și *cum* trebuie să conducă o comunitate, precum și la modul în care trebuie organizată societatea. Se conturează acum și distincția fundamentală între mai multe tipuri de conducere sau putere: *tirania* sau *dictatura* (în care conducerea sau puterea aparțin unui singur om), *aristocrația* sau *oligarhia* (în care conducerea aparține unei elite, unei categorii sociale privilegiate, spre exemplu, stăpînilor de sclavi) și *democrația* (în care puterea aparține poporului, adică celor recunoscuți drept cetățeni: oamenii liberi, care aveau drepturi politice).

În Evul Mediu, domină o viziune *monarhistă* fondată pe gîndirea creștină. Monarhul (regele) trebuie să conducă (guverneze) țara tot așa cum Dumnezeu conduce (guvernează) lumea. Apar acum noțiunile de *autoritate* (deținere a puterii, drept de a decide, de a conduce) și

suveranitate (calitatea de a fi stăpîn, și nu stăpînit, de a domina, și nu de a fi dominat). Ele sunt de origine religioasă (cf. Carl Schmitt, *Teologia politică*): regele are autoritatea pe pămînt, așa cum Dumnezeu o are în cer (monarhul este, de altfel, privit ca „trimis" al lui Dumnezeu pe pămînt) și el este suveran în țară tot așa cum este Dumnezeu în lume.

În Evul Mediu tîrziu, apare întrebarea esențială: autoritatea (puterea) este nelimitată sau limitată? Poate regele (sau aristocrația) face orice? Puterea lor este *arbitrară*? Răspunsul va fi negativ: Dumnezeu a dat și oamenilor simpli anumite drepturi și libertăți (*naturale* sau *originare*), iar încălcarea lor de către putere se pedepsește; și regele dă seama în fața cuiva (în fața lui Dumnezeu), după cum și aristocrații dau seama în fața regelui (sunt *răspunzători* de faptele lor). Autoritatea are anumite drepturi (de decizie, de a stăpîni și guverna) dar nu orice drept. Apare astfel problema centrală a *limitelor puterii* sau *autorității*. Ce are dreptul de a face, și ce nu are dreptul de a face, autoritatea? În Anglia, încă din sec. al XIII-lea, nobilimea silește pe rege să admită limitarea puterii sale (prin actul *Magna Charta Libertatum*). Cîteva secole mai tîrziu, apare ideea *constituționalismului*: puterea este limitată printr-o lege (normă sau regulă) fundamentală, *Constituția*, iar monarhia trebuie să fie *constituțională* (să respecte Constituția – regele însuși trebuie să accepte prevederile constituționale).

Ideea că și autoritatea trebuie să respecte anumite norme sau reguli întărește viziunea, ce devine acum dominantă în politică, conform căreia *oamenii trebuie să trăiască pe bază de reguli*. John Locke afirmă explicit: „libertatea oamenilor aflați sub o cîrmuire presupune existența unor reguli stabile după care ei să trăiască" (*Al doilea tratat despre cîrmuire*, § 22). Cetățenii trebuie să respecte legile (reguli stabilite de autoritate) dar și autoritatea trebuie să respecte o lege fundamentală (Constituția), adică anumite reguli care limitează puterea. Absolutismul monarhic („regele este stăpîn absolut, poate face orice") este deci respins. Politica apare tot mai mult ca activitate de elaborare și aplicare a unor reguli (legi) privind viața publică (viața oamenilor în societate).

Tot acum apare și problema *legitimității* puterii (sau autorității), adică a îndreptățirii conducerii – ca problemă centrală a politicii moderne. Cine și cînd este îndreptățit să exercite puterea (autoritatea)? Spre exemplu, cine ajunge pe tron pe căi necinstite (prin uzurparea drepturilor

altuia) nu este suveran legitim. Sau regele care încalcă prevederile constituţiei (unde aceasta există) nu se mai bucură de legitimitate: el este îndreptăţit să conducă spre binele oamenilor şi conform normelor fixate; dar dacă nu face astfel, nu se mai bucură de aceste drepturi (Locke).

Cu dezvoltarea spiritului democratic în epoca modernă, se întăreşte convingerea că suveranitatea aparţine de drept nu regelui sau unei aristocraţii (unei elite), ci majorităţii sau, în general, naţiunii. „Voinţa generală" este suverană (Rousseau), poporul este suveran; autoritatea este delegată să conducă doar în numele acestei voinţe generale suverane. Conducătorii sunt, deci, aleşi pentru a conduce *în numele poporului*; ei primesc doar o delegaţie temporară de a guverna în numele şi în interesul maselor (a majorităţii). Dacă încalcă acest mandat (prin comiterea unui abuz de putere), ei îşi pierd legitimitatea.

De aici, ar rezulta că *natura puterii* este aceea de emanaţie a unei voinţe colective, de *instrument* (simplu *mijloc*) al Binelui general: ea ar consta în capacitatea de organizare şi conducere în vederea atingerii Binelui general. La Hegel, spre exemplu, statul reprezintă Binele general, ceea ce este raţional (necesar, util) pentru toţi, în timp ce individul este condus de pasiuni sau patimi, este „iraţional", şi caută doar binele propriu (este, deci, egoist). Puterea de stat este mijlocul prin care se realizează Binele tuturor (*das Gute*) - ea emite legile şi reglementările, iniţiază acţiunile menite să satisfacă interesele tuturor oamenilor.

Dar, încă din sec. al XIX-lea, apare şi convingerea că puterea politică este de fapt altceva: *forţă brută*, capacitate de *constrîngere*, violenţă chiar. În cristalizarea acestei viziuni, se poate pleca de la premisa că puterea înseamnă capacitate de a realiza ceea ce vrei; această capacitate presupune însă posibilitatea de a influenţa pe alţii, de a elimina obstacolele şi opoziţiile, de a face presiuni etc. La rîndul lor, aceste forme de acţiune presupun capacitatea de a stimula pozitiv pe cei care răspund afirmativ (a promite avantaje, a oferi valori sau resurse celor dispuşi să coopereze sau să se supună) şi de a descuraja pe cei care răspund negativ (a ameninţa sau chiar a elimina pe cei ce rezistă). Puterea ar echivala deci cu o capacitate de a oferi şi ameninţa (Keith Dowding, *Puterea*, Du Style, 1998, pp. 97-98). Istoria politică abundă în exemple de cazuri în care voinţa colectivă este neputincioasă în faţa puterii (Bertrand de Jouvenel, *Progresul în om*, pp. 318-319). Nietzsche va teoretiza acest

lucru, afirmînd că orice fiinţă vie are sădit în ea impulsul de a-şi amplifica puterea şi de a domina pe altele, că orice om şi orice popor are un instinct înnăscut de a subjuga, stăpîni, domina, cuceri, o permanentă nevoie de supremaţie etc. Egoismul, ambiţia de a impune, dorinţa de a stăpîni, violenţa apar (din acest punct de vedere) ca inerente vieţii, ca *naturale* şi, deci, *normale*. Ideile obişnuite despre egalitate, democraţie, suveranitatea voinţei populare, supremaţia majorităţii etc. sunt de fapt, crede Nietzsche, simplă retorică, simplă mască; în spatele lor, se află realitatea brutală a setei de putere, a dominaţiei, a supremaţiei forţei, egoismul neînfrînat. Nu domneşte regula (democratică), ci arbitrarul voinţei oarbe, abuzul de putere. Rezultă că puterea nu mai este aici mijloc de realizare a Binelui general, ci *scop în sine*: oamenii urmăresc puterea pentru ea însăşi; deţinerea ei satisface nemijlocit instinctul lor pentru supremaţie. În acest sens, politicienii nu ajung la putere (ca mijloc) pentru a putea realiza un program util naţiunii (scop), ci, sub pretextul realizării unui asemenea program, care nu este decît un mijloc de acces la conducerea statului, ei urmăresc puterea ca atare (ca scop în sine). A fi la putere, a manevra puterea după bunul plac, a o putea exercita şi chiar a abuza de ea este adevăratul ţel al omului politic – se spune adesea. Din acest punct de vedere, se fac uneori trimiteri la natura biologică a omului (la înţelegerea omului ca animal raţional): tot aşa cum animalele sălbatice şi domestice stabilesc între ele relaţii de dominare (există un „conducător" al turmei sau al haitei, care prin agresivitate îşi impune supremaţia), şi oamenii stabilesc între ei relaţii de putere. Agresivitatea, violenţa (cel puţin cea psihologică sau simbolică), dominarea celor mai slabi de către cei puternici ar fi, conform acestei viziuni, inerentă omului şi politicii. Etologia (ştiinţa comportamentului animal) evidenţiază, în acest context, o multitudine de asemănări dintre comportamentul animal şi cel uman; spre exemplu, se evidenţiază legi ca „agresivitatea crează *status*" (John C. Eccles) – adică, printr-un comportament agresiv atît animalele cît şi oamenii tind să-şi creeze un *status* (o poziţie de superioritate în cadrul comunităţii).

O variantă mai subtilă a viziunii autorităţii ca abuz de putere este concepţia lui Carl Schmitt. El admite, desigur, existenţa unor reguli şi norme politice (constituţionale) dar aminteşte că există totdeauna cazuri excepţionale (situaţii de necesitate sau „stări de urgenţă" etc.) în care

decizia nu se mai ia democratic: decide (mai mult sau mai puţin arbitrar) deţinătorul puterii. Concluzia: suverană este nu voinţa populară, ci acela care decide asupra acestor cazuri excepţionale. „Suveran este cel care decide asupra excepţiei" (*Teologia politică*, p. 19), „cel ce decide dacă există o urgenţă extremă şi ce trebuie făcut pentru a o elimina" (p. 20). Spre exemplu: abolirea regimului democratic prin declararea stării de urgenţă (de necesitate sau de pericol naţional) şi asumarea unor puteri dictatoriale (tradiţie veche, existentă încă la romani, care aveau prevederi excepţionale pentru situaţia „patria în pericol"). Un alt exemplu: în numeroase cazuri, marile puteri (economice, politice, militare) ignoră reglementările dreptului internaţional, justificînd neglijarea acestora prin existenţa unei situaţii grave. Concluzia care se degajă de aici este că, în lumea modernă, autoritatea este reglementată (constituţional) dar instinctul permanent al puterii este de a ocoli, ignora şi încălca reglementarea (norma, legea), pentru promovarea unor interese speciale.

Ce face posibil acest lucru? Cum se ajunge la încălcarea regulilor stabilite? Există mai multe răspunsuri, pe lîngă cel dat de Schmitt (prezenţa cazurilor de criză excepţională). Pe de o parte, caracterul „deschis", *interpretabil*, al multor reguli şi chiar legi. Există anumite limite de precizie, de claritate, în formularea legilor; ca atare, rămîn adesea aspecte interpretabile, chestiuni susceptibile de a fi soluţionate diferit în funcţie de un mod de a înţelege sau altul. Şi, bineînţeles, grupuri cu interese politice diferite vor da interpretări diferite, corespunzătoare obiectivelor lor (fiecare grup favorizează interpretarea cea mai convenabilă pentru el). Spre exemplu, limita celor două mandate de preşedinte: două mandate înseamnă opt ani, sau două alegeri succesive?

Pe de altă parte, abuzul de putere este favorizat de limitele reglementării, de unele *„gaps in the law"* (existenţa unor „goluri", adică a unor chestiuni neacoperite de lege, nereglementate); căci imprevizibilitatea împrejurărilor împiedică prevederea tuturor situaţiilor posibile şi determinarea, dinainte, a unor reguli de conduită a puterii în aceste împrejurări. *Nici un sistem de legi, reglementări, reguli de conduită politică nu poate fi absolut complet, nu poate prevedea norme pentru toate cazurile posibile*. Ca urmare, va rămîne totdeauna loc pentru interpretare, de cizii discutabile sau arbitrare, iniţiativă interesată etc.

Înrudită cu aceste perspective asupra puterii este şi viziunea puterii ca *spectacol social* sau ca activitate de *dominaţie simbolică*. Se afirmă sau se sugerează adesea că politica urmăreşte asigurarea unei dominaţii (a unor elite asupra indivizilor sau grupurilor) prin mijloace predominant simbolice (psihologice, afective, ideatice etc.). Antropologii (G. Ballandier), comentatorii (R.G. Schwartzenberg), precum şi filozofii sau sociologii au semnalat că societatea este, sau cel puţin presupune, o *construcţie simbolică* (cf. Peter Berger, Thomas Luckman, *Construirea socială a realităţii*) sau o *scenă* pe care oamenii joacă diverse *roluri* standardizate; că puterea politică înseamnă control asupra semnificaţiilor (Peter Sederberg) şi (prin urmare) că în centrul activităţii politice stă exercitarea unei dominaţii simbolice (concretizată prin *ritualuri* politice care asigură devotamentul sau loialitatea, prin presiune psihologică menită să garanteze *consensul ideatic şi atitudinal*, precum şi *conformismul comportamental* etc.) asupra cetăţenilor, grupurilor sau organizaţiilor în vederea obţinerii disciplinei sociale şi a menţinerii aranjamentelor politice (economice) existente.

O idee veche (ce apare clar încă la John Locke) este aceea că *rolul puterii de stat este de a face dreptate, de a asigura dreptatea în cadrul comunităţii* (nu se poate ca fiecare să-şi facă dreptate singur). Conform acestei idei, puterea de stat apare ca sistem complex de asigurare a dreptăţii: legislativul face legile necesare (ce definesc dreptatea şi nedreptatea), executivul le aplică iar justiţia combate conduita deviantă (faţă de aceste legi). Dar, s-a obiectat în sec. al XIX-lea, dreptatea se face nu în interesul tuturor, ci al unor grupuri privilegiate. Concepţiile de stînga (socialiste, comuniste), mai ales marxismul, au accentuat asupra ideii că legislaţia exprimă interesele unor grupuri dominante (spre exemplu, ale capitaliştilor în societatea modernă), şi că ea nu reprezintă în mod egal interesele altor grupuri (muncitorimea). De aici şi concluzia că puterea politică (statul) este un instrument al clasei dominante (sau „exploatatoare"), în timp ce clasa dominată sau „exploatată" (muncitorimea) nu participă la exercitarea puterii. Doctrina marxistă şi-a pierdut audienţa la sfîrşitul sec. XX, dar ideea că actul politic este act de exercitare preferenţială a unei voinţe politice particulare sau de manifestare forţată a unor interese speciale nu şi-a pierdut credibilitatea.

Dimpotrivă, este extrem de influentă teoria că viața politică este modelată de acțiunea unor grupuri de presiune sau „de interese speciale".

Teoria că *puterea politică este un instrument al intereselor de grup* (cf. Hallowell, *Temeiul moral al democrației,* p. 48) se opune ideii mai vechi de politică neutră, axată pe interesul public (comun). În timp ce unele doctrine clasice prezintă politica drept expresie a unor interese generale, publice (Aristotel: urmărirea Binelui; Hegel: interesul de realizare a Binelui general, de aplicare a Rațiunii; Locke: interesul de realizare a dreptății), alte doctrine mai recente (E. R. Bentley ş. a.) susțin că politica este activitatea prin care diverse grupuri urmăresc satisfacerea intereselor specifice. Activitățile politice sunt înțelese cu precădere drept activități de presiune, parlamentară sau extraparlamentară, de *lobby*, de influențare îndreptate spre atingerea unor obiective proprii acestor grupuri. Nimeni nu urmăreşte, deci, interesul public; statul nu desfăşoară o activitate organizată în vederea satisfacerii acestui interes; interesul public nu este promovat de nimeni, el apare cel mult ca efect global (rezultat final, sau *rezultantă*) al diferitelor acțiuni menite să promoveze interese private:

> „Interesul public nu este un interes ce depăşeşte interesele particulare, ci rezultanta presiunilor exercitate de grupuri şi reflectarea intereselor pe care le au aceste grupuri." (Hallowell, *op. cit.*, p. 49).

Această viziune despre politica modernă (apărată de teoreticieni ca John Plamenatz sau Robert Dahl) corespunde în linii mari cu viziunea modernă despre economie (inițiată de autori clasici ca Adam Smith, părintele teoriei „mîinii invizibile"): tot aşa cum în economie fiecare agent economic îşi urmăreşte interesul personal (profitul), dar rezultatul final este în interes public (dezvoltarea producției, satisfacerea cererii de mărfuri, asigurarea de locuri de muncă salariate), în politică, fiecare actor politic (individ, grup, partid) urmăreşte interese particulare, dar rezultatul final este satisfacerea unor interese publice (realizarea unei ordini politice globale, asigurarea legalității, rezolvarea unor probleme de interes general, cum ar fi apărarea țării, autodeterminarea, prevenirea efectelor unor cataclisme naturale ş.a.).

Dacă aşa ar sta lucrurile, prezența intereselor particulare n-ar fi dăunătoare interesului public, acțiunea grupurilor de presiune n-ar afecta binele general. Lucrurile sunt însă mult mai complicate. În unele cazuri, politica grupurilor de presiune sau, în general, politica de promovare a intereselor particulare inventează un fals interes public pentru a se putea justifica, iar satisfacerea celor dintîi nu conduce la promovarea adevăratelor interese publice, ci la impunerea unui pseudointeres public. *Trebuie deci făcută o distincție netă, atît teoretic cît şi practic, între adevăratele interese publice şi falsele interese publice, între priorități publice autentice şi priorități inventate de grupuri interesate.* Spre exemplu, dacă repararea sistemului național de drumuri este o adevărată prioritate națională (un autentic interes public), nu este nimic negativ dacă grupuri de presiune finanțate de firmele constructoare de drumuri insistă asupra necesității urgente de dirijare a fondurilor publice către aceste lucrări (cu condiția ca fondurile să fie bine cheltuite, nu risipite sau cedate în condiții oneroase altor firme decît celor potrivite). Dacă, însă, grupuri de presiune ale unor firme interesate insistă pentru dirijarea fondurilor către lucrări care nu sunt prioritare (montarea de ceasuri, în număr exagerat de mare, în locuri publice, spre exemplu) în simplul interes ca respectiva comandă să fie sursă de profit pentru aceste firme, activitatea grupurilor de presiune este foarte dăunătoare (conduce la risipirea resurselor publice).

Distincția între rezultate benefice (în interes public) şi rezultate nocive (contrare interesului public prioritar) ale acțiunii intereselor private este deci vitală, dar ea nu este totdeauna uşor de făcut, deoarece nu se atinge lesne consensul asupra priorităților publice (diferite grupuri sociale au preferințe şi convingeri diferite cu privire la priorități, ideea de „interes public" poate fi totdeauna interpretată în moduri diferite).

Numeroşi autori au pus la îndoială ideea optimistă că grupurile de presiune (de influență) reprezintă egal toate interesele sociale semnificative şi că rezultanta (sinteza) acțiunii lor reprezintă Binele general sau optimul politic. „Nu trebuie admis nici faptul că diversele *lobby*-uri sau grupuri de interese speciale reprezintă toate preocupările reale şi vitale ale societății, sau că asemenea preocupări sunt corect încorporate în echilibrele sau compromisurile dintre ele. Într-adevăr, este plauzibil să afirmi, ca o generalizare sumară, deoarece cu cît este mai

mare preocuparea, şi cu cît este mai mare numărul oamenilor implicaţi sau afectaţi, cu atît este mai puţin probabil ca preocuparea sau interesul să fie reprezentate corect" (Anthony Arblaster, *Democraţia*, Du Style, Bucureşti, 1998, p. 106). De ce stau lucrurile astfel? Încercările de a înţelege logica specifică comportamentului politic uman (făcute de autori ca Mancur Olson, în celebra sa carte *Logica acţiunii colective)* au condus la concluzia că un grup de oameni îşi promovează cu atît mai bine interesele cu cît este mai redus numeric şi mai bine motivat de posibilitatea obţinerii unor avantaje (stimulente) speciale; spre exemplu, marea masă a alegătorilor nu are motive foarte puternice de a participa intens la viaţa politică sau chiar la vot, deoarece nu poate conta decît pe avantajele de ansamblu rezultate din îmbunătăţirea (posibilă, eventuală, deşi nu certă) a situaţiei ţării respective; în schimb, diversele grupuri politice active (legate de un partid ce speră să cîştige puterea) au motive foarte bune de a participa intens la aceste activităţi, deoarece mizează pe avantaje speciale pe care le-ar putea obţine cu sprijinul partidului în cauză (o dată ce acesta a ajuns la putere): funcţii de conducere, facilităţi, sprijin financiar sau politic, capacitate de influenţare în interes propriu etc.

Ca atare, în statele moderne există de regulă o „majoritate tăcută" (relativ pasivă) şi grupuri mai mici foarte active. Aceste grupuri au organizarea, influenţa şi resursele necesare pentru a contribui efectiv la cursul evenimentelor politice. Ele pot fi grupuri de presiune ale elitelor (financiare, economice, politice) sau sindicate, grupuri ale mass-media sau grupuri profesionale etc. Cert este că, oricum, aceste grupuri relativ mici pot obţine succese (avantaje, privilegii, decizii favorabile) pe care marea masă a cetăţenilor nu le pot obţine. Astfel, se ajunge ca politicile adoptate să fie favorabile acestor grupuri, şi nu majorităţii cetăţenilor. Spre exemplu, politicile de furnizare a unor servicii publice ajung uneori să fie modelate de interesele grupurilor mici cu interese imediate în domeniu (şi cu şanse de a obţine avantaje speciale), şi nu de masa cetăţenilor cărora li se adresează aceste servicii: cei ce finanţează, organizează şi asigură aceste servicii sunt mai influenţi decît cei ce trebuie să beneficieze de ele. Dar, evident, transportul în comun nu este creat pentru companiile de transport sau pentru angajaţii lor, ci pentru călători; sau, cum spune Arblaster, sistemul medical este pentru pacienţi nu pentru medici, şi şcolile, pentru elevi, nu pentru profesori (*idem*). Ar trebui ca interesul public (al călătorilor, elevilor, pacienţilor) să primeze; şi, totuşi, adesea primează interesele furnizorilor acestor servicii. Căci cum ar putea practic „să fie reprezentate efectiv interesele tuturor acelora dintre noi care *pot*, într-o bună zi, să devină pacienţi, sau care *pot* deveni părinţi cu copii la şcoală sau la colegiu? Asemenea preocupări generale nu aparţin şi nu se potrivesc hainei strîmte a unui sistem al grupurilor de presiune" (Arblaster, *idem*, p. 107). Posibilitatea unui decalaj (sau chiar a unei rupturi) între interesul public şi interesele speciale ale unor grupuri relativ restrînse a preocupat de secole gîndirea politică. Unul dintre autorii care au subliniat necesitatea unei preponderenţe a intereselor publice („generale") asupra intereselor speciale a fost J. J. Rousseau.

> „Rousseau avea dreptate să fie neliniştit de fragmentarea societăţii într-o colecţie de grupuri de interese şi să considere că, în asemenea circumstanţe, este foarte uşor să pierzi din vedere interesul general, binele comunităţii în întregul ei. Acest interes nu este nici un amalgam, nici un compromis între interesele unor grupuri specifice, diverse; nici nu poate fi identificat [...] într-un mod benthamian, cu suma alegerilor indivizilor acţionînd ca indivizi. Pentru ca binele comunităţii, ca întreg, să fie realizat, este necesar ca oamenii să gîndească şi să acţioneze nu ca indivizi cu interese personale sau ca membri ai unor anumite grupuri de interese, ci în calitate de cetăţeni" (Arblaster, *idem*, p. 107).

Problema concilierii intereselor de grup (speciale) cu interesul public (general) rămîne aşadar o problemă serioasă, dificilă, care necesită permanente eforturi; ea nu se rezolvă automat, prin simpla acţiune interesată a grupurilor de presiune, aşa cum nici problemele economice de interes global nu se rezolvă automat prin simpla acţiune egoistă a fiecărui agent economic (aşa cum sugera Adam Smith).

O variantă a teoriei că politica este activitatea prin care grupurile îşi promovează interesele este teoria marxistă a luptei de clasă, care susţine că viaţa politică nu reprezintă altceva decît permanentul conflict între clase sociale cu interese opuse. Conform acestei viziuni, duşmănia dintre clase este inevitabilă, dat fiind faptul că există totdeauna o clasă exploatatoare şi una (sau mai multe) exploatate. Trebuie însă subliniat că ideea adversităţii (duşmăniei dintre grupuri) ca substanţă a politicii

nu este dezvoltată doar de marxism; au existat numeroşi gînditori, precum şi politicieni, care au afirmat că „indiferent de ce susţine, politica, sub aspectul ei practic, nu este decît organizarea sistematică a urii" (Henry Adams). Cum s-ar putea explica o atare prezentare a politicii? S-au oferit mai multe explicaţii: egoismul şi răutatea inerente oamenilor, care îi fac să se comporte „ca fiarele" între ei („omul este lup pentru om", spunea Thomas Hobbes, şi aceasta conduce la un permanent „război al tuturor contra tuturor"); insuficienţa resurselor (printre resurse fiind incluse nu numai resursele materiale, naturale, sociale, financiare, ci şi cele politice: funcţii de conducere, privilegii etc.) – care provoacă o neîntreruptă competiţie nemiloasă între oameni; voinţa de putere şi de dominaţie sădită în om (Nietzsche) şi aşa mai departe.

Pe de altă parte, trebuie menţionat că au existat şi numeroşi autori care au susţinut că oamenii sunt „fraţi" („natura a statornicit între noi un fel de rudenie" – Hugo Grotius) şi deci sunt meniţi să coopereze şi să se ajute între ei, nu să poarte permanent conflicte. Adepţii ideii *sociabilităţii înnăscute* a oamenilor tind să vadă societatea nu ca teren de conflict, ci ca *organism armonios* (Aristotel), ale cărui „organe" aflate în conlucrare sunt oamenii; sau ca *„maşinărie"* în care fiecare om are rostul său, şi toţi trebuie să coopereze; sau ca *întreg unitar* a cărui bună funcţionare este posibilă, dacă se fac aranjamentele politice necesare. Din perspectiva acestei viziuni, politica nu este domeniul confruntării, ci al cooperării interumane, al căutării celor mai bune aranjamente pentru conlucrarea membrilor societăţii.

Cea mai realistă concluzie ar fi, deci, aceea că *politicul* este un domeniu ambiguu sau eclectic: pe terenul său se realizează uneori cooperarea şi conlucrarea dintre cetăţeni, dar adesea se duce şi o luptă permanentă de interese; există şi consens (parţial) dar şi conflict; solidaritate, într-ajutorare, dar şi competiţie necruţătoare. Politica este şi coordonare, armonizare, dar şi efort de dominare, de impunere, de exercitare a forţei.

Ce este o problemă politică?

Un răspuns simplu la întrebarea „Ce este actul politic?" ar putea fi următorul: actul politic este un efort de rezolvare a problemelor politice.

Ce este însă o problemă politică? Nu orice problemă de interes public are caracter politic. Există probleme (spre exemplu, traficul rutier) care au aproape exclusiv caracter tehnic: aici reglementările sunt menite să soluţioneze în manieră tehnică dificultăţile existente, conciliind diversele interese şi scopuri (cele ale pietonilor, cele ale şoferilor etc.). În asemenea domenii, politica nu intervine (decît cel mult accidental): oriunde sunt posibile soluţii pur tehnice, „inginereşti", nu apare nici o confruntare politică. De aceea, s-a afirmat că politica vizează numai activitatea de rezolvare a unor probleme iniţial insolubile (care nu au o soluţie unanim acceptată, tocmai pentru că interese de grup diferite pledează pentru soluţii diferite, mutual incompatibile – vezi Bertrand de Jouvenel, *Progresul în om*, Ed. Politică, 1983, pp. 327-331).

Specificul problemelor politice – caracterul lor „insolubil" *prima facie* – nu se evidenţiază doar în existenţa unor interese diferite sau opuse, a căror satisfacere nu este posibilă pe căi pur „tehnice", administrative. Un alt aspect semnificativ în acest sens este legat de omniprezenţa unei diversităţi de scopuri şi valori, rareori sau niciodată integral compatibile. Isaiah Berlin a argumentat că oamenii urmăresc totdeauna mai multe ţeluri, mai multe valori (*Patru eseuri despre libertate*, pp. 62-70); cum concilierea acestora este rareori neproblematică, dezlegarea dificultăţilor depinde de opţiuni complexe şi decizii dureroase (sacrificii, renunţări, compensări) care îi afectează pe membrii societăţii. Spre exemplu, instaurarea unui climat de libertate şi toleranţă se face de obicei cu preţul renunţării la ambiţia de a pedepsi toate vinovăţiile (cele insuficient dovedite vor rămîne nesancţionate, conform principiului prezumţiei de nevinovăţie; prevenirea unor infracţiuni nu va fi posibilă, căci măsurile preventive restrîng libertatea etc.), cu acela al unei deteriorări a ordinii sociale (ordinea şi disciplina socială ating grade foarte înalte numai în societăţi totalitare) şi cu acela al abandonării idealurilor maximale de egalitate. Cum grupuri sociale diferite apreciază diferit acest preţ (unele îl consideră prea mare, altele acceptabil, conform propriilor priorităţi şi interese), vor exista inevitabil nemulţumiri şi proteste, confruntări etc. Probleme de acest tip nu vor putea fi niciodată rezolvate „tehnic", „organizatoric", prin acord general sau prin reglementări neutre, la fel de favorabile tuturor. Vor fi necesare mereu acte politice (dezbateri, controverse, confruntări, în cel mai fericit caz,

confruntări de argumente sau cu caracter electoral, negocieri) pentru găsirea unei soluții, iar aceasta nu va fi decît rareori general acceptată: oamenii care dau prioritate ordinii sociale și securității publice vor milita mereu pentru limitarea libertății, în timp ce alți cetățeni, care dau prioritate cerințelor libertare, se vor opune acestei limitări.

Autori contemporani dintre cei mai importanți subliniază faptul că aceste dificultăți (specifice politicii) nu au caracter accidental sau trecător. Dimpotrivă, ele sunt legate de natura umană și de specificul societății omenești. Oamenii au nevoi diverse, care îi pot împinge în direcții diferite sau chiar opuse; spre exemplu, ei au nevoie de pace, dar și de dreptate; cele două pot fi în tensiune, căci acțiunile de restabilire a dreptății pot conduce la conflict (între grupuri sociale sau națiuni – John Gray); oamenii au nevoie de securitate dar și de libertate; cele două pot fi în contradicție, căci asigurarea securității implică existența unor instituții puternice, cu multă autoritate, care însă pot restrînge sfera libertății individuale sau de grup (John Gray). Chiar și urmărirea aceleiași valori politice poate genera contradicții: „Cînd dreptatea cere să fie făcute restituiri pentru repararea nedreptăților făcute unor comunități în trecut, rezultatul poate fi nedrept pentru generațiile prezente" (John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, 2000, p. 7 – trad. rom.: *Cele două fețe ale liberalismului*, Polirom, 2002). Existența unor astfel contradicții face să nu existe un unic model ideal de viață omenească: „Tocmai pentru că nevoile omenești sunt contradictorii, nici o viață umană nu poate fi perfectă" (Gray, *op. cit.*, p. 10). Drept rezultat, vor exista totdeauna diferite modele bune de viață umană (*idem*, p. 8) dar toate imperfecte, cu avantaje dar și cu carențe (*idem*, p. 9). Oameni diferiți vor alege (conform priorităților lor) modele diferite, și consensul total nu va putea fi atins. Orice politică va fi deci numai parțial satisfăcătoare; orice politică va presupune și sacrificii (John Gray, *op. cit.*, p. 9) sau alegeri dureroase: „Politica abundă în alegeri tragice" (*idem*, p. 15). Politicienii moderni (mai ales cei liberali) au crezut mult timp că aceste dificultăți pot fi depășite prin maximizarea libertății sau prin respectarea drepturilor omului. Dar și modelele de libertate, și principiile pe baza cărora sunt dezbătute drepturile omului sunt diferite: oameni diferiți, cu nevoi și priorități diferite, le interpretează diferit. Caracterul insolubil al problemelor politice ce rezultă astfel rămîne în vigoare.

Un alt element de dificultate tipic politicii este legat de principii. Pentru evitarea arbitrarului, se impune rezolvarea tuturor problemelor pe baza unor principii generale, acceptate în comunitatea respectivă; căci absența principiilor conduce la decizii arbitrare, părtinire, nedreptăți. Dar principialitatea se lovește, în politică, de numeroase dificultăți:

1. Apar permanent probleme noi, pentru care încă nu s-au conceput și aprobat principiile reglementative necesare.
2. Principiile nu sunt decît rareori acceptate unanim.
3. Există dificultăți de aplicare consecventă a principiilor: complexitatea situațiilor politice face deseori necesară exceptarea de la urmarea fidelă a unor principii (cf. Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*, pp. 331-333).
4. Oamenii aderă la mai multe principii, ale căror cerințe pot uneori să se contrazică.

Drept urmare, problemele politice a căror rezolvare depinde de aplicarea anumitor principii pot greu soluționabile sau chiar insolubile.

Ca atare, rolul politicii va fi tocmai acela de a găsi un fel de soluție la o problemă fără soluție, adică de a realiza (pe căi parlamentare, în cazul democrației) un compromis care să conducă la un acord (fie și temporar, relativ, parțial) asupra intereselor publice prioritare, precum și de a dirija, în consecință, resursele către aceste priorități.

De aici decurge o nouă viziune despre politică: *rolul actului politic – sau, în particular, al puterii de stat – este concilierea intereselor diferite ale diverselor grupuri sociale, identificarea pe această cale a intereselor publice prioritare (ce rezultă din concilierea celor particulare) și organizarea vieții sociale în direcția satisfacerii acestor priorități.*

Această viziune este fundamentul vechii idei (de origine conservatoare) după care „politica este arta compromisului". Dat fiind faptul că există totdeauna interese diferite, priorități opuse și resurse limitate, că problemele apar ca insolubile, arta politică constă în concilierea acestor interese, găsirea unei *anumite* soluții (măcar favorabilă majorității sau temporară sau parțială) prin stabilirea priorităților celor mai rezonabile (în lumina acestei diversități de opțiuni) și, în consecință, folosirea optimă a resurselor. Este vorba de o artă, deoarece *în acest*

domeniu nu există algoritmi (metode pur tehnice de stabilire exactă, în timp finit, a priorităților raționale). Din motive ce vor fi discutate ulterior (limitele agregării preferințelor, incertitudinea sau limitele cunoașterii, imprevizibilitatea problemelor viitoare), nu se pot aplica totdeauna (ci destul de rar) tehnici algoritmice – soluția optimă este produsul intuiției (judecății chibzuite, competente) și al compromisului (între priorități și opțiuni).

Problema limitării puterii

Dacă politica este o chestiune *de interese*, și există factori care favorizează evitarea regulilor admise, urmează că abuzul de putere nu este o excepție rarisimă, ci mai curînd ceva aproape inevitabil: în urmărirea propriilor interese, politicianul trece aproape fatal dincolo de regulile recunoscute, tinzînd spre abuz.

Lordul Acton a formulat principiul: „Puterea tinde să corupă și puterea absolută corupe în mod absolut. Oamenii mari sunt aproape totdeauna oameni răi, chiar și atunci cînd ei exercită o influență și nu au o împuternicire".

De aici, concluzia: dată fiind inevitabilitatea impulsului către abuz, problema centrală a politicii nu este *cine trebuie să conducă* (oricine va conduce va fi tentat să abuzeze), ci *cum poate fi limitată puterea* și, deci, prevenit abuzul (cum insistă Karl Popper în scrierile sale).

Lordul Acton a mai afirmat: „Limitarea este esențială pentru autoritate. O cîrmuire este legitimă numai dacă este limitată în chip real". Ecuația „legitim=limitat" are la bază constatarea omniprezenței abuzului de putere și dependența completă a libertății de limitarea puterii: „Aceasta este marea mișcare ritmică a istoriei moderne. Evenimentele despre care ne-am obișnuit să vorbim ca despre niște conflicte religioase, rasiale sau între forme politice sunt mai degrabă năzuința puterii de a se mări și de a se impune sau neputința ei de a se apăra. În acest fel, opunîndu-se acestei forțe constante, libertatea a luptat, a fost salvată, ba chiar a fost extinsă (Lord Acton)"

Morala acestor analize este că puterea trebuie totdeauna limitată, indiferent de scopurile ei, de faptul că momentan apare ca „bună", acționînd în direcția „justă". Căci tendința sa fiind amplificarea canceroasă, chiar dacă temporar ea acționează benefic, pe termen lung poate deveni o forță malefică (Lord Acton apud *Limitele puterii*, pp. 126-127). Ideile și idealurile cele mai nobile tind să devină scheme rigide, constrîngătoare.

În concordanță cu aceste principii, se cristalizează concluzia că puterea politică trebuie să fie întotdeauna *dispersată*, și nu concentrată, deci că trebuie să existe mai multe centre de putere (*poliarhie* – cf. Robert A. Dahl, *Poliarhiile*, Institutul European, 2000) și nu unul singur (*hegemonie*). Un alt mod de a formula aceeași cerință este acela de a spune că societatea trebuie să fie *pluralistă*, și nu *monolitică*. Prin *pluralism* nu trebuie să înțelegem doar existența mai multor partide care concurează liber pentru putere, ci existența unei diversități de forțe politice active, de opinii și preferințe, de foruri de afirmare și promovare a acestora, precum și a unei diversități de mecanisme prin care se iau decizii și se modelează societatea. În acest sens, puterea se limitează nu numai prin restrîngerea mandatelor politice (ale unui partid, ale unor lideri etc.), ci prin numeroase mijloace:

- dispersarea puterii între diferite instituții și între diferiți lideri;
- dispersarea puterii între organe centrale și organe locale (guvernare centrală îmbinată cu guvernare locală);
- dispersarea puterii între instituții guvernamentale și instituții non-guvernamentale (rolul activ al ONG-urilor, al societății civile, al asociațiilor cetățenești etc.);
- dispersarea puterii între cei ce exercită temporar puterea și cei ce o critică sau contestă (admiterea rolului contestării politice, al criticii, al protestului popular etc.) ;
- dispersarea puterii prin admiterea influenței unor „cîini de pază" (watchdogs), adică a unor instituții care supraveghează exercitarea puterii, o critică, fac propuneri de îmbunătățire etc. – instituții cum sunt cele ale mass-media (presa și comunicarea audio-vizuală de masă trebuind să fie „a patra putere în stat"), organizațiile cetățenești, ONG-urile etc.;
- negocierea soluțiilor, compromisul, cooperarea, amendarea permanentă a politicilor, adaptarea lor conform intereselor exprimate și promovate de diverse grupuri.

De aici decurg principalele trăsături ale democrației moderne: constituționalismul, diviziunea puterilor (legislativă-executivă-judecătorească) și supravegherea lor reciprocă, descentralizarea (adică dispersarea puterii centrale), limitarea mandatelor liderilor și reprezentanților politici (care reduce posibilitățile lor de a abuza), *checks and balances* (controale și contraponderi reciproce între instituții), libertatea contestării politice etc. Toate aceste elemente sunt menite să prevină arbitrarul unor foruri sau instituții, să corijeze „defectul" concentrării puterii sau al abuzului de putere.

> „Defectul trebuie remediat prin organizarea structurii interne a sistemului, de o asemenea manieră încît părțile sale componente, prin raportul dintre ele, să se oblige reciproc să nu-și depășească limitele. [...] Cea mai serioasă garanție împotriva unei concentrări crescînde a puterii în același sector constă însă în a asigura mijloacele necesare celor care administrează fiecare sector, precum și existența unui interes personal pentru a putea rezista uzurpărilor de către celelalte două sectoare. Căile de apărare trebuie să fie și în acest caz, ca și în toate celelalte, proporționale cu pericolul atacului. Ambiția trebuie să fie contracarată de ambiție. Interesul individului trebuie împletit cu drepturile constituționale ale funcției respective. Faptul că sunt necesare asemenea mijloace pentru a opri abuzurile puterii poate fi interpretat ca o critică la adresa naturii umane. Dar ce altceva este guvernul însuși, dacă nu cea mai mare critică adusă naturii umane? Dacă oamenii ar fi sfinți, n-ar fi nevoie de nici un control intern sau extern asupra puterii. În stabilirea unei forme de guvernămînt în care oamenii urmează să fie conduși de alți oameni, întîlnim următoarea mare dificultate: mai întîi, trebuie create condițiile necesare pentru ca puterea să-i poată ține sub control pe cei guvernați; în al doilea rînd, puterea trebuie obligată să se țină ea însăși sub control" (*The Federalist,* 51, p. 4).

Pluralismul politic implică faptul că ordinea socială rezultantă trebuie să fie *policentrică*, adică să emane de la mai multe centre, care cooperează și negociază între ele, și nu monocentrică, adică emanată de la un singur centru care monopolizează decizia (F. A. Hayek).

*

În multe cazuri, însă, aceste mecanisme de limitare a puterii contravin ideii (tipice stîngii politice) că puterea trebuie să aibă latitudinea de a face totul pentru fericirea oamenilor. În special stînga radicală avea o idee grandioasă (și utopică) despre sarcina guvernării:

> „Guvernul trebuie să facă să dispară limitările, îngrădirile, zidurile, lacătele porților, disputele, procesele, furturile și asasinatele, toate formele de crime; tribunalele, închisorile, spînzurătorile, pedepsele, disperarea care provoacă aceste calamități; invidia, gelozia, lăcomia, orgoliul, înșelătoria, duplicitatea, toate aceste vicii; și, pe deasupra (ceea ce este fără îndoială esențial), trebuie să ucidă viermele neadormit al neliniștii generale, specifice, continue, care ne roade pe fiecare dintre noi, privind viitorul de mîine [...] al nostru, al copiilor și al copiilor copiilor noștri" (Gracchus Babeuf, în volumul *Mari gînditori și filozofi francezi ai veacului al XIX-lea*, Minerva, 1989, vol. I, p. 31).

Se vede aici cum imaginea puterii limitate se opune acestei imagini (utopice, nerealiste), care presupune puterea absolută acordată guvernării, pentru a realiza un presupus regim politic ideal.

RELAŢIILE POLITICE

O problemă centrală a filozofiei politice este cea a înţelegerii naturii relaţiilor politice şi a conduitei politice a oamenilor. Ce îi determină pe oameni să se comporte (în viaţa politică) aşa cum se comportă, şi să stabilească între ei relaţiile pe care le au?

Întrebarea poate părea simplă, dar nu este deloc astfel. Cineva poate bănui că pentru a răspunde este de ajuns să îi întrebăm pe autorii unor acte politice („De ce aţi acţionat astfel?"). Dar răspunsul lor (dacă îl primim) va fi oare edificator şi suficient? Vom primi oare o *explicaţie* (cauzală) sau o *justificare* (nişte temeiuri)?

Explicaţia conduitei este de regulă bazată pe *cauze* sau *legi*. Explicaţia este de ordin *genetic* (dacă lămureşte conduita indicînd *cauzele* conduitei, *motivele* care au determinat pe cineva să facă ceea ce face) sau *nomologic* (dacă indică legile ce o guvernează).

Dar ceea ce relatează adesea oamenii despre propria lor conduită nu oferă o explicaţie, ci doar o *justificare*. Aceasta indică *temeiurile* ce se pot aduce în sprijinul unei conduite, unui act, unor manifestări, care fac ca acestea să apară îndreptăţite, raţionale, corecte, normale, fireşti, legitime; dar temeiurile nu coincid cu cauzele (adevăratele surse ale acţiunii, adevăratele forţe care îi împing pe oameni). Bunăoară, omul politic îşi justifică de obicei acţiunea prin preocuparea pentru Binele general, soarta ţării etc., prin ataşamentul la anumite *valori* (norme, principii, idealuri); dar explicaţia poate fi cu totul diferită (preocuparea pentru satisfacerea anumitor interese de grup, ataşamente faţă de anumite ambiţii, dorinţa de succes, resentimente faţă de rivali sau adversari politici, chiar faţă de anumite grupuri sociale) etc.

Există, deci, necesitatea imperioasă de a diferenţia justificarea de explicaţie, temeiurile (motivele declarate) de cauze (motive reale).

Se pune însă nu numai problema sincerităţii, ci şi cea a raţionalităţii. Ideea că putem înţelege acţiunea şi relaţiile politice prin întrebări puse

actorilor politici presupune că aceştia *ştiu* bine de ce se comportă aşa cum o fac, de ce adoptă atitudinile pe care le adoptă etc. Ei apar astfel ca deplin raţionali, lucizi, conştienţi de fiecare pas făcut. Este, însă, oare, chiar aşa? Este corect modelul „omului care îşi calculează fiecare pas"? Acest model are un caracter raţionalist sau intelectualist. Dar adesea conduita nu este controlată, prevăzută, proiectată raţional, ci dominată de impulsuri bruşte, de sentimente, de teamă, uneori chiar de ură (contra unui grup social sau etnic, ca în cazul naţionaliştilor extremişti) etc. Uneori individul conştientizează aceste cauze nonraţionale, alteori, nu; el îşi poate crea şi o falsă imagine despre sine şi motivele sale, mai ales *post-factum* (spre exemplu, cazul unor participanţi la evenimentele din decembrie 1989, care acum descriu motivaţia acţiunii lor drept anticomunistă, deşi la momentul respectiv exasperarea şi penuria îi făceau de fapt să acţioneze, aspirînd, eventual, doar la un „socialism cu faţă umană").

Problema este deci complexă. Este nevoie de o *interpretare* globală (teoretică) a conduitei şi relaţiilor inter-umane pentru a putea răspunde la întrebarea privind cauzele sau explicaţia.

Au existat în epoca modernă două mari tipuri de interpretări explicative, două mari tipuri de modele pentru relaţiile politice: modelul cooperării şi cel al conflictului.

Modelul conflictului

De la Machiavelli (oamenii simpli vor să nu fie asupriţi, cei puternici vor să-i asuprească – afirma Machiavelli în *Principele*) şi Hobbes (oamenii se duşmănesc, deoarece concurează pentru aceleaşi bunuri, pe care nu le pot avea toţi – spunea Hobbes în *Leviathan*) apare modelul conflictual al raporturilor interumane.

Modelul lui Machiavelli sugerează că *natura relaţiilor politice este setea de putere*, dorinţa de a domina; de aici conflictul dintre *elite* (dominante) şi *mase* (dominate).

Modelul lui Hobbes arată că *natura relaţiilor politice este lupta pentru resurse (totdeauna insuficiente: scarce)* şi cum aceasta este *joc cu suma nulă* (ceea ce cîştigă unul, pierde altul: totalul este zero, anulîndu-se plusul cu minusul), între oameni există totdeauna conflicte.

Modelul lui Marx susținea că grupurile opuse (capitaliștii și muncitorii, spre exemplu) au interese opuse, fiind în permanent conflict („istoria este istoria luptelor de clasă", afirmau Marx și Engels).

Modelul cooperării

Antecedentele acestui model sunt modelul familial („oamenii sunt frați, copii ai aceluiași părinte, Dumnezeu") și modelul „asociației" (societatea este văzută ca o asociație benevolă, cu scopuri comune, ca o asociere în vederea realizării lor).

Modelul cooperativ pleacă de la premisa că fiecare om are nevoie de toți ceilalți, și, ca atare, nevoile tuturor se pot satisface pe baza unor relații „de schimb" (nu doar economic) mutual avantajoase:

> „Trebuie ca fiecare să știe ce au alții din ceea ce îi folosește lui și ce poate să le dea el în schimb. Să presupunem zece oameni care au fiecare zece feluri de trebuințe. Este necesar ca fiecare, pentru trebuința lui, să se ocupe de zece feluri de munci, dar, datorită deosebirii de spirit și talent, unul va reuși mai puțin într-unele din aceste munci, altul într-altele. Dacă toți, fiind apți pentru diferite lucruri, vor face aceleași lucruri, vor fi rău serviți. Să formăm o societate din acești zece oameni și fiecare să se îndeletnicească numai pentru el și pentru ceilalți nouă cu felul de ocupație care îi place mai mult; fiecare se va folosi de talentele celorlalți. [...] După acest principiu, un om care ar voi să se considere ca ființă izolată, care nu depinde de nimeni, nu ar putea fi decît nenorocit" (J. J. Rousseau, *Emil*, cartea a III-a, pp. 174-175).

Contrar modelelor conflictului, modelul propus de filozofi ca Rousseau sau economiști ca Adam Smith (modelul economic al „mîinii invizibile") se inspiră din cooperarea de tip comercial:

> „Omul are, aproape totdeauna, nevoie de ajutorul semenilor săi și în zadar va aștepta acest ajutor numai de la bunăvoința lor. Va reuși, mai degrabă, dacă va putea să le intereseze dragostea de sine (interesul personal – A.P.I.) în favoarea sa, arătîndu-le că este în avantajul lor să facă pentru el ceea ce le cere. Oricine propune cuiva un tîrg sugerează să se procedeze în acest fel. Dă-mi ceea ce doresc eu și vei căpăta ceea ce dorești tu. Nu de la bunăvoința măcelarului, berarului sau brutarului așteptăm noi să ne fie servită masa, ci de la grija cu care aceștia își privesc interesele lor. Ne adresăm nu omeniei, ci dragostei lor pentru propria lor persoană, și niciodată nu le vorbim de nevoile noastre, ci de avantajele lor" (Adam Smith, în *Limitele puterii*, ed. cit., p. 38).

Fiecare își urmărește interesul personal, dar, prin cooperarea pentru satisfacerea acestuia, se ajunge și la satisfacerea *interesului public* (buna funcționare a economiei, satisfacerea nevoii de marfă, de bunuri, și, în cele din urmă, prosperitatea generală).

> „În mod obișnuit, individul nu intenționează promovarea interesului public și nici nu știe cu cît contribuie el la această promovare [...] îndrumînd acea activitate în așa fel încît să producă cea mai mare valoare posibilă, el este condus de o mînă invizibilă ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenția lui. Urmărindu-și interesul său, el adeseori promovează interesul societății mai eficient decît atunci cînd intenționează să-l promoveze" (*Ibidem*, pp. 39-40).

În același sens argumentează și Bernard Mandeville, autorul celebrei *Fabule a albinelor* (cf. *Limitele puterii*, ed. cit.), care crede că viciile indivizilor (egoism, lăcomie, ambiție) îi fac pe aceștia să acționeze în așa fel încît rezultatul este bunăstarea întregii societăți (principiul „vicii private = beneficii publice").

Această viziune trebuie pusă în legătură cu cele clasice, de tipul celei dezvoltate de Hegel, în care rațiunea și pasiunea, obiectivul și subiectivul, se împletesc armonios: „acțiunile oamenilor pornesc din necesitățile, din pasiunile, interesele, caracterele și talentele lor", dar aceste acțiuni subiective conduc la un rezultat social rațional, pozitiv în general (obiectiv); satisfacerea „pasiunilor individuale" „contribuie la crearea edificiului societății omenești" (Hegel, *Introducere* la *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Ed. Academiei, 1968, pp. 27-30). Un stat puternic este un stat care îmbină armonios scopurile subiective ale cetățenilor săi cu cele obiective, urmărite la nivel global: „un stat este bine organizat și puternic în sine atunci cînd îmbină scopul său general cu interesul particular al cetățenilor" (*idem*, p. 27).

Pe plan politic, consecința modelului cooperării este aceea că fiecare om (grup) își urmărește interesele proprii, dar pentru satisfacerea lor are nevoie de cooperare, iar prin aceasta se realizează și interesul public. Democrația parlamentară este un sistem de reprezentare și promovare a

interesele particulare, din care se deduce sau satisface şi interesul general (interesul public se confundă cu interesul majorităţii, cel puţin în cele mai multe cazuri).

Dar este, oare, adevărat că maximizarea intereselor private duce la maximizarea interesului public (general, comun)? Analizele imaginate de teoreticieni arată că nu aşa stau lucrurile totdeauna. Cîteva paradoxe (experimente mentale) arată acest lucru.

Paradoxul deţinutului

Două persoane, A şi B, sunt arestate (şi deţinute separat) pentru o crimă comisă în comun. Dacă unul mărturiseşte tot, drept recompensă, este eliberat, iar celălalt este condamnat la zece ani. Dacă nici unul nu mărturiseşte, amîndoi primesc cîte un an (din lipsă de probe). Dacă ambii mărturisesc, primesc, fiecare, cinci ani de detenţie.

Interesul personal cere fiecăruia să vorbească repede (dacă celălalt nu face la fel, cel ce a vorbit scapă, iar dacă şi celălalt vorbeşte, cel puţin fiecare primeşte cinci ani, nu zece). Dar dacă ambii merg pe această strategie „raţională" (optimă), se ajunge la o mărturisire comună şi deci la cîte cinci ani condamnare (rezultat suboptim, cel optim fiind să tacă amîndoi; pe acesta din urmă ei nu-l aleg însă, deoarece nici unul nu este sigur de celălalt).

Paradoxul nu depinde de izolarea deţinuţilor: reapare şi dacă ei se înţeleg, sub forma posibilităţii fiecăruia de a-l înşela pe celălalt şi a trăda (după William H. Shaw, în volumul *After Marx*, coordonat de Terence Ball, James Farr; Cambridge University Press, 1984). *Importanţa încrederii în orice acord social iese aici în prim plan.*

Aşadar nu totdeauna maximizarea interesului personal duce şi la cea a interesului comun (vezi şi Norman Barry, *An Introduction*, ed. cit., pp.77-78 şi *Bunăstarea*, Ed. Du Style, 1998, p. 169).

Paradoxul „blatistului" (al pasagerului clandestin - the free rider paradox)

Bunurile publice (aer curat, zone verzi, economia de resurse naturale, etc.) sunt indivizibile (nu se pot împărţi între cetăţeni) şi nonexclusive (o dată ce sunt asigurate unora, de ele beneficiază toţi).

Dar furnizarea lor presupune costuri pentru toţi (toţi trebuie să participe la obţinerea lor). Aceasta implică anumite costuri pentru fiecare. Spre exemplu, pentru reducerea poluării, se cere ca oamenii

		alţii	
		contribuie	*nu contribuie*
eu	*contribui*	**2** aer curat mă costă	**4** aer poluat mă costă
	nu contribui	**1** aer curat nu mă costă	**3** aer poluat nu mă costă

(Expunere după Shaw, *op. cit.*, pp. 14-15)

să se abţină de la folosirea maşinii personale; există următoarele patru situaţii posibile:

Preferinţele individului sunt indicate de cifrele respective. Apare concluzia că cel mai raţional (convenabil) pentru individ este să fie „blatist", adică să beneficieze de sacrificiul altora fără să facă el însuşi un sacrificiu (fără a plăti personal vreun cost).

Raţionamentul tipic „blatisului" este: „dacă eu contribui, dar ceilalţi nu, oricum nu se ajunge la aer curat (problema *neîncrederii*: indiferent ce convenţie s-ar face, ceilalţi pot să încalce angajamentele luate); dacă ceilalţi contribuie, dar eu nu, oricum se ajunge la aer curat (contribuţia mea este infimă); deci, este preferabil să nu contribui (să nu plătesc costul)".

Dar dacă fiecare judecă raţional, astfel nu se mai ajunge deloc la rezultatul dorit. Fiecare ar vrea ca numai el să judece aşa, ceilalţi, nu (s-ar ajunge astfel la varianta 1); or, cum fiecare judecă la fel, se ajunge la rezultat suboptim (negativ), la varianta 3.

La fel stau lucrurile cu problema biletului de autobuz, cu păstrarea curățeniei în oraș etc. Pe planul politicii internaționale, există exemplele participării la reducerea poluării (protocolul de la Kyoto), la dezarmarea nucleară etc.

Sub aspect politic, avem exemplul participării la o mișcare revoluționară (cea din 1989, spre exemplu). Fiecare individ ar putea fi tentat să beneficieze de avantajele comune (răsturnarea dictaturii) fără a risca nimic (fără a participa direct la mișcările de masă). Pentru a explica acest tip de conduită, Gordon Tullock propune ecuația:

$R = PB + D - C$, unde

R este reacția revoluționarului potențial;

B este beneficiul tip bun public al revoluției;

P este probabilitatea ca participarea individului să aducă succesul revoluției;

C este costul personal;

D este cîștigul personal.

Cum **P** este totdeauna infim, **PB** ies din ecuație și rămîn în joc doar considerente „raționale" personale (plus, eventual, elemente „iraționale", ca ura contra puterii, furia, etc.).

Iată deci explicația *pasivității raționale* (preferința pentru varianta 1). Ea se aplică nu numai pasivității unor oameni în timpul evenimentelor revoluționare (în care participarea implică riscuri mari, de a fi arestat, împușcat etc.), ci și simplei pasivități electorale (neparticiparea la vot). Dar dacă toți oamenii ar raționa la fel? Rezultatele generalizării pasivității ar fi stagnarea, menținerea situațiilor sociale negative etc.

Se pune însă întrebarea: cei ce nu aleg pasivitatea acționează oare irațional? Aceasta ar implica ideea că orice asumare de riscuri sau costuri este irațională. Problema extremismului politic sau a fanatismului politic (poziții care nu se axează pe calcul rațional) este aici semnificativă: tocmai pentru că extremiștii și fanaticii nu fac calcule raționale ci acționează orbește (motivați de ura împotriva celor pe care îi consideră „dușmani"), participarea lor este necondiționată, intensă și deci periculoasă, în timp ce participarea cetățeanului moderat este condiționată, adesea mai puțin intensă și deci mai puțin eficientă.

Alte exemple similare de situații în care calculul „blatistului" este tentant pot fi: rezistența la corupție; la colaborarea cu inamicul; rezistența

la dictatură și refuzul de a ocupa poziții de conducere în sistemul dictatorial; participarea la mecanismele democratice (vot).

Spre exemplu, participarea la alegeri: **PB** fiind minimă, rămîn considerațiile pur personale privind avantajele posibile; or, **D** fiind de regulă și el mic, **C** fiind ceva mai mare, rezultă neparticiparea. Tocmai pentru motivul că orice calcul „egoist" (rațional din punctul de vedere strict individual) este de natură să ducă la efecte globale negative, aici devine vital ca oamenii să înțeleagă și interesul public:

> „Pentru ca binele comunității, ca întreg, să fie realizat, este necesar ca oamenii să gîndească și să acționeze nu ca indivizi cu interese personale sau ca membri ai unor anumite grupuri de interese, ci în calitate de cetățeni, de membri ai comunității în întregul ei. Totuși, cu excepția perioadelor de război sau de puternică amenințare externă, aceasta pare să se întîmple rar în societățile democratice moderne" (Anthony Arblaster *Democrația*, Du Style, 1998, p. 107).

Rolul factorilor „culturali" sau „morali" (valori, opțiuni, preferințe, principii, idealuri) poate fi însă și el semnificativ. De asemenea, rolul factorilor „iraționali" (ură, furie, disperare, teamă, revoltă).

Regula majorității

Indiferent dacă modelul de relații politice pe care îl preferăm este cel conflictual sau cel cooperativ, principiile democrației cer ca opțiunile colective să reflecte interesele și dorințele majorității. Apărătorii democrației moderne și mai ales cei ai votului universal au crezut că aplicarea *regulei majorității* (a regulii care cere ca decizia finală să reflecte opțiunile majorității) duce la rezolvarea problemelor cooperării și conflictului social. S-a considerat că, indiferent dacă cetățenii se află în consens sau în disensiune, aplicarea acestei reguli dă o soluție rațională și democratică problemei găsirii căii optime în viața colectivă, în relațiile interumane etc. Și astăzi, multe persoane fără pregătire de specialitate cred că, în sfera relațiilor și a interacțiunilor sociale, lucrurile sunt *neproblematice*, deoarece regula majorității asigură mereu soluția optimă la problemele interacțiunii sociale. Conform unor interpretări (J. J.

Rousseau), soluția (adoptării deciziei preferate de majoritate) este optimă deoarece *majoritatea nu poate greşi*. Este oare adevărat acest lucru?

Experiența istorică contestă optimismul implicat în această presupunere. Alegătorii pot crede în mod greşit că un anumit partid le va rezolva problemele (cazul alegerilor din 1933 din Germania, cînd național-socialiştii au obținut majoritatea) sau că o anumită strategie (economică, politică, socială) este optimă, cînd, de fapt, ea se dovedeşte în final contraproductivă.

Acest fenomen devine explicabil îndată ce se recunoaşte că majoritatea deciziilor sociale semnificative se iau în condițiile existenței unei anumite *incertitudini* ontologice (indeterminare a evoluțiilor proceselor, a rezultatelor lor), cognitive (necunoaşterea unor date, fapte, rezultate, valori) sau a unei incertitudini de ordin evaluativ (nu se pot face evaluări comparative precise, nu se pot determina exact costurile sau beneficiile şi deci nici preferințele sau soluțiile optime). (Pentru acest subiect, se poate consulta, în limba română, lucrarea *Incertitudinea* de Cătălin Zamfir, Ed. Ştiințifică, 1990).

Analiza diverselor cazuri istorice a arătat, de asemenea, şi că *majoritatea poate abuza de autoritatea ei*, impunînd minorității voința sau opțiunea sa chiar şi în cazurile în care o atare constrîngere nu se justifică. În acest sens, s-a constat fie existența de fapt, fie posibilitatea practică a unei *tiranii a majorității*. Majoritatea s-a dovedit deseori intolerantă, impunînd minorității religia ei (fanatismul religios), opiniile ei, obiceiurile ei, un mod de organizare etc. (cf. J. St. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, 1994, pp. 8-11).

Plecînd de la premisa că *majoritatea nu este nici ea infailibilă* (deci că şi majoritatea poate greşi, sau poate ajunge să oprime minoritățile), filozofi ca Mill au stabilit ca regulă că aceasta are dreptul de a-şi impune voința doar atunci cînd există pericolul unor vătămări, doar pentru a se apăra:

> „Unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora" (J. St. Mill, *op. cit.* , p. 17).

Este însă de observat că şi aici acționează *incertitudinea*: de nenumărate ori, este greu de prevăzut sau evaluat dacă anumite opinii, idei, atitudini, conduite, moduri de organizare vor dăuna sau nu comunității (majorității), şi în ce măsură. Problema evaluării consecințelor anumitor manifestări politice nu este una banală, ci una extrem de dificilă. Ca urmare, nici aplicarea principiului lui Mill nu este simplă, algoritmică, neproblematică. Spre exemplu, electoratul nu poate determina precis, de la început, eventualele efecte negative ale unui anumit program de guvernare, posibilele consecințe nedorite etc. (Tocmai de aceea, trebuie să existe totdeauna mijloace de înlăturare a liderilor care se dovedesc promotorii unei politici cu consecințe negative – *cerința lui Popper*).

Limitele agregării preferințelor

Una dintre marile dificultăți ale *regulii majorității* este creată de *limitele agregării preferințelor*. Adepții acestei reguli (şi ai votului universal) au presupus totdeauna că nu există asemenea limite: că se poate oricînd deduce o preferință globală corespunzătoare (adecvată, rațională, necontradictorie) din preferințele individuale. Încă din vremea revoluției franceze, s-a descoperit că nu este aşa. Marchizul de Condorcet a descoperit paradoxul care azi îi poartă numele şi care arată că, în anumite cazuri, regula majorității duce la rezultate finale opuse unora dintre opțiunile individuale inițiale, deci la rezultate contradictorii.

Spre exemplu (cf. Gh. Păun, *Din spectacolul matematicii*, Ed. Albatros, p. 27): presupunem existența unor alegeri în care 21 de alegători au de optat între 3 candidați, A, B şi C; şi existența următoarelor opțiuni:

- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) A B C;
- 6 alegători preferă varianta (ierarhia) A C B;
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) B A C;
- 5 alegători preferă varianta (ierarhia) B C A;
- 2 alegători preferă varianta (ierarhia) C A B;
- 4 alegători preferă varianta (ierarhia) C B A.

Conform regulei majorității simple, A este preferat de 8 alegători, B de 7 şi C de 6. Deci, A ar fi cîştigător şi C pe ultimul loc. Dar privind în detaliu, constatăm că doar 10 preferă pe A lui B, în timp ce B este

preferat lui A de 11 ori. Deci nu A, ci B ar fi cel preferat. Mai mult, A este preferat lui C de 10 alegători, pe cînd C, lui A de 11. Deci, nu A trebuie să cîştige!

Paradoxul reapare şi dacă se iau în calcul ierarhii, şi nu doar simplul număr de voturi. Spre exemplu (cf. Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, University of Chicago Press, 1966, p. 42):

Fie 3 grupuri egale de alegători, A, B, C şi trei candidaţi: x, y, z (Atenţie! aici A, B, C sunt grupuri de alegători, nu candidaţi ca mai sus; candidaţii sunt x, y, z).

Să presupunem că

A preferă x lui y, y lui z şi x lui z;
B preferă y lui z, z lui x şi y lui x;
C preferă z lui x, x lui y şi z lui y
(deci tranzitivitatea este respectată de fiecare grup în parte, în opţiunile sale).

Dar, cum A şi B împreună reprezintă 2/3 din alegători, şi ei preferă y lui z, ar trebui ca y să cîştige faţă de z. Cum însă A şi C preferă x lui y, x trebuie să cîştige faţă de y. Iar B şi C preferă z lui x, deci z trebuie să cîştige faţă de x. OR, conform tranzitivităţii, x este preferat lui y (A şi C), y este preferat lui z (A şi B), şi deci x ar trebui preferat lui z; însă, conform B şi C, z este preferat lui x! Paradoxul a reapărut.

Acest paradox nu este o simplă excepţie minoră. Laureatul premiului Nobel, Kenneth J. Arrow, a demonstrat o teoremă care afirmă că există limite în orice metodologie complexă de agregare a ierarhiilor (deci de stabilire a unei ierarhii sau preferinţe finale şi globale plecînd de la mai multe ierarhii sau preferinţe iniţiale şi parţiale).

Dacă sunt satisfăcute condiţiile:

1. avem cel puţin 3 elemente de ierarhizat şi cel puţin 2 criterii de ierarhizare (condiţie pentru ca problema să nu fie banală);
2. dacă A este preferat lui B în toate ierarhiile iniţiale, A este înaintea lui B şi în cea finală (pareto-optimalitate);
3. ierarhizarea finală a oricare 2 elemente depinde numai de ordinea lor în ierarhizările iniţiale (independenţă);
4. ierarhizarea finală a oricăror 2 elemente nu este impusă dinainte (suveranitate);

5. ierarhia finală nu trebuie să fie identică cu una fixată dinainte (nu există dictatură);

atunci *orice metodă care satisface condiţiile 1-4 nu mai satisface condiţia 5.* (Cf. Păun, *op. cit.*, pp. 30-32).

Teorema nu arată deloc că nu s-ar putea face niciodată ierarhizări raţionale (corecte din punctul de vedere al datelor iniţiale), ci numai că în anumite cazuri asemenea ierarhizări nu sunt posibile. Concluzia este că *nu totdeauna se pot agrega corect (raţional) preferinţe parţiale (ierarhii preferate de unele părţi participante) în ierarhii globale (finale).*

Regula majorităţii este deci aplicabilă uneori, dar nu totdeauna. Există limite ale posibilităţii de a lucra cu ea.

O dificultate majoră de „agregare" a fost descoperită în secolul XX: dificultatea agregării tuturor scopurilor şi valorilor urmărite într-un singur tot coerent (într-o singură ordine socială). Aşa cum arată John Gray (*Post-liberalism*, Routledge, 1993, p. 65), prezentînd poziţia lui Isaiah Berlin,

> „ideea centrală a lui Berlin este că valorile ultime sunt obiective şi pot fi cunoscute, dar ele sunt diverse, intră adesea în conflict între ele, şi nu pot fi combinate într-o singură fiinţă sau într-o singură societate, iar în cazul multor asemenea conflicte, nu există nici un criteriu cuprinzător pe baza căruia cerinţele concurente ale unor asemenea valori ultime să poată fi arbitrate raţional".

Chiar şi acelaşi om poate aspira la scopuri sau valori incompatibile. Dar în cazul grupurilor, foarte frecvent există opţiuni şi priorităţi incompatibile: unii vor egalitate în mai multe sfere (şi intervenţia statului pentru asigurarea ei), alţii, mai multă libertate de acţiune şi deci diminuarea intervenţiei statale; unii vor mai mult ajutor financiar (deci impozite mai mari din care să se finanţeze acest ajutor), alţii, impozite mai mici şi deci mai puţin ajutor pentru cei defavorizaţi; unii vor mai multă ordine socială (deci interzicerea mişcărilor de stradă), alţii, mai multă libertate de a protesta (deci nici un fel de interdicţie) etc.

Pot fi compatibilizate aceste cerinţe? Nu totdeauna (cum greşit credea ideologia iluministă). Isaiah Berlin arăta că „finalităţile oamenilor sunt multiple şi nu sunt toate compatibile" (*Patru eseuri despre libertate*,

Humanitas, 1996, p. 254). Vrem, desigur, libertate, dar nu doar atît: „libertatea unui individ sau a unui popor de a decide să trăiască aşa cum doreşte trebuie pusă în balanţă cu exigenţele multor altor valori dintre care egalitatea, dreptatea, fericirea, securitatea sau ordinea publică nu sunt probabil decît cele mai evidente" (*idem*, p. 255).

Aşadar, „libertatea nu este singurul scop pe care oamenii îl urmăresc" (*idem*, p. 208) şi pentru a remedia inegalităţi strigătoare la cer sau mizeria existentă trebuie adesea sacrificată parţial libertatea (*idem*), căci

- „libertatea pentru individ sau pentru un grup poate să nu fie pe deplin compatibilă cu participarea tuturor la viaţa comună, cu exigenţele implicite de cooperare, solidaritate, fraternitate" (*idem*, p. 71);
- libertatea trebuie să facă loc necesităţii „de a satisface şi exigenţele altor valori, nu mai puţin fundamentale: dreptatea, fericirea, dragostea, descoperirea adevărului, dezvoltarea capacităţilor de a crea lucruri noi, experienţe şi idei" (*idem*, p. 71).

De aici decurge un sens adînc în care politica este arta compromisului – nu a celui îngust, electoral, politicianist, ci al celui între mari valori, scopuri, nevoi şi între mari grupuri umane.

CAPITOLUL 4

ROLUL REGLEMENTĂRILOR POLITICE ŞI AL AUTORITĂŢII. STATUL

Reglementare şi constrîngere

În epoca modernă, mai ales după 1789, politica statelor dezvoltate a fost dominată de *idealul libertăţii*, considerat idealul politic prin excelenţă. Cu toate acestea, societatea nu poate exista (şi nu a existat niciodată) doar pe baza libertăţii (individuale sau colective); existenţa ei necesită şi constrîngere: oamenii solicită uneori libertatea deplină de acţiune, dar, în alte împrejurări (spre exemplu, atunci cînd se află în pericol sau sunt victimele unor agresiuni), ei solicită exercitarea forţei (constrîngerii) care să-i protejeze, să le facă dreptate etc. Drept urmare, statul (ca instrument oficial de putere) este chemat să acţioneze nu numai în direcţia asigurării libertăţii necesare vieţii oamenilor, ci şi a exercitării autorităţii.

Cum se împacă acest cult modern al libertăţii cu nevoia de autoritate? Ideea cea mai larg împărtăşită începînd din secolul al XVII-lea este că libertatea cetăţenilor poate fi salvgardată dacă autoritatea constrîngătoare exprimă nu o voinţă „străină", ci voinţa cetăţenilor. Cu alte cuvinte libertatea oamenilor se menţine atunci cînd principalele constrîngeri exercitate de autoritate (legile) sunt expresia voinţei cetăţenilor. În concepţia modernităţii, guvernarea apare astfel ca *autoguvernare*: oamenii rămîn liberi deoarece guvernarea (autoritatea) care constrînge (prin legi) este realizată de reprezentanţii cetăţenilor. Legile apar ca instrumente de autoguvernare şi deci de autoconstrîngere; ele nu sunt ceva „străin" celor care sunt guvernaţi, ci sunt liber-consimţite (cel puţin de majoritate). Ca atare, ele pot preveni orice conflict: ca expresii ale voinţei celor cărora li se aplică, legile nu mai generează contradicţii de interese. Immanuel Kant exprimă tocmai această convingere, atunci cînd afirmă:

> „Ideea unei constituţii care se armonizează cu drepturile naturale ale oamenilor – şi anume, ideea că cei care ascultă de lege trebuie să fie totodată

şi cei care, uniţi, emit legea – se află la baza tuturor formelor de stat, iar esenţa lor comună [...] nu este o pură fantasmă, ci norma eternă pentru orice constituţie cetăţenească în genere, şi ea îndepărtează orice război" (Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*).

Epoca modernă timpurie (secolele XVII - XVIII) era deci foarte optimistă cu privire la posibilitatea de a rezolva opoziţia dintre libertate şi autoritate: se credea că autoguvernarea elimină riscul de conflict social, şi chiar pe cel de conflict între state; într-adevăr, se întrebau retoric oamenii epocii iluministe, dacă principalele constrîngeri nu sunt decît autoconstrîngeri, dacă legile exprimă voinţa populară, cum ar putea autoritatea să violenteze pe cetăţeni şi să declanşeze conflicte sociale sau războaie? Ea nu mai poate emite comenzi abuzive, deoarece se exercită prin legi democratice.

În secolul al XIX-lea, această viziune optimistă a fost denunţată: autoguvernarea este totdeauna relativă, deoarece cei ce guvernează sunt doar o elită (clasa politică), o elită care poate să acţioneze şi împotriva intereselor majorităţii sau împotriva Binelui public.

„S-a constatat acum că expresii ca autoguvernare sau «puterea exercitată de popor asupra lui însuşi» nu exprimă adevăratele stări de fapt. «Poporul» care exercită puterea nu este unul şi acelaşi cu poporul asupra căruia se exercită ea; şi «autoguvernarea» de care se vorbeşte nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuşi, ci a fiecăruia de către toţi ceilalţi. În plus, voinţa poporului înseamnă, practic, voinţa unei *părţi*, care este cea mai numeroasă sau cea mai activă parte a poporului, a majorităţii, sau a acelora care au reuşit să se facă recunoscuţi drept majoritate; poporul, aşadar, *poate* voi să oprime o parte a sa, iar precauţiile împotriva acestei oprimări sunt la fel de necesare ca şi precauţiile împotriva oricărui alt fel de abuz de putere. De aceea, nici atunci cînd deţinătorii puterii sunt, în mod normal, răspunzători în faţa comunităţii, adică în faţa celui mai puternic grup din sînul ei, îngrădirea puterii nu îşi pierde nimic din importanţă" (J. St. Mill, *Despre libertate*, ed.cit., pp. 10-11).

Mill atrăgea atenţia că este necesară protejarea cetăţenilor şi a minorităţilor nu numai faţă de dictatura unei persoane sau a unei instituţii totalitare, ci şi faţă de dictatura pe care grupuri mari de oameni o pot exercita asupra altora (din intoleranţă, ură fanatică etc.), şi chiar faţă de

dictatura „atitudinii şi opiniei dominante" (*idem*). El sublinia că tirania societăţii (a unei părţi din societate asupra alteia, sau asupra unor persoane) este „mai înspăimîntătoare decît multe alte feluri de opresiune politică", deoarece este mai cuprinzătoare, este omniprezentă. Din acest motiv, el a insistat asupra necesităţii reducerii constrîngerilor exercitate de autoritate sau societate la nivelul minimului necesar (sunt justificate doar constrîngerile ce previn, prin acţiunea lor, vătămarea intereselor legitime ale unor persoane).

Autoritatea modernă se exprimă în primul rînd prin *reglementări* (reguli, norme, legi) şi nu prin comenzi. Comanda, şi ea larg răspîndită, funcţionează eficient doar în structuri ierarhice, în organizaţii şi sisteme organizate ierarhic (instituţii), şi ea poartă de regulă amprenta voinţei superiorului (care comandă): aşa cum se întîmplă în armată, în instituţii etc.

Societatea modernă nu este însă, în ansamblul ei, un întreg ierarhic, iar cetăţenii nu sunt şi nici nu se simt „inferiorii" liderilor politici: dimpotrivă, aceştia sunt *delegaţi* de cetăţeni să conducă şi, în acest sens, le sunt subordonaţi celor care i-au delegat. Epoca modernă este mîndră de a fi reuşit să dezvolte tipuri de regim politic democratic în care cetăţenii sunt conduşi de propriii lor aleşi, pe baza unui mandat aprobat chiar de ei, astfel că reglementările elaborate de reprezentanţii lor apar ca fiind expresia mandatului dat chiar de cei ce şi-au ales aceşti reprezentanţi: apar, deci, ca *reguli liber consimţite* (se presupune că, aprobînd reprezentanţii şi mandatul lor, oamenii au aprobat implicit şi legislaţia ce decurge din acest mandat: regulile, legile etc. date sunt deci liber consimţite, cîtă vreme reprezentanţii nu şi-au trădat electoratul).

Ca atare, nu comanda este baza vieţii politice moderne (deşi există aici şi comenzi, în interiorul instituţiilor). Ca fundament al vieţii politice, comanda (deci constrîngerea) este caracteristică doar sistemelor dictatoriale, unde decisivă este voinţa dictatorului.

Reglementările (liber-consimţite), esenţiale în viaţa politică modernă, au în comun, indiferent de specificul lor (reguli, legi, ordonanţe, decizii oficiale), caracterul *normativ* sau *prescriptiv*: ele nu prezintă ceea ce are loc, ci *prescriu* ceea ce trebuie să se întîmple; norma exprimă totdeauna un *trebuie*, ea impune ceva drept obligatoriu.

Regulile sunt exemplul cel mai obişnuit de normă şi sunt de mai multe tipuri.

Regulile principiale (principiile normative) constituie baza (linia directoare) vieții politice. Spre exemplu, *nulla poena sine lege* (nimeni nu poate fi pedepsit dacă nu există o lege în virtutea căreia să poată fi tras la răspundere); *regula majorității* (majoritatea decide, iar minoritatea se supune majorității oriunde se aplică principiile deciziei democratice); *regula maximei libertăți compatibile cu libertatea celorlalți* (fiecare este liber să facă ceea ce dorește cîtă vreme nu încalcă libertatea celorlalți).

Alte reguli urmăresc asigurarea ordinii sociale considerate benefice pentru cetățeni. Printre acestea, un loc central ocupă legile. Legile apar drept principal instrument al autorității moderne, deoarece ele exprimă voința majorității (formulată prin reprezentanții aleși de ea, în organul legislativ) și deci „voința populară".

Este important de remarcat că nu toate reglementările vizează direct conduita umană. Există numeroase reguli care vizează *alte reguli*, adică indică modul de aplicare al acestora, felul în care se vor combina și compatibiliza ele, modul în care pot fi suspendate sau modificate etc. Există, spre exemplu, legi privind verificarea constituționalității (adecvării în raport cu cerințele Constituției) tuturor legilor. De aici rezultă un sistem complex de reglementări, iar această țesătură complicată nu este, după cum vom vedea, lipsită de probleme.

Regulile și legile juridice prezintă trăsături ca: *generalitatea* (ele se aplică tuturor cetățenilor, în toate cazurile la care reglementarea se referă, și nu doar unora, în mod arbitrar, sau numai selectiv, în funcție de preferințele subiective ale cuiva); *promulgarea* (ceva devine regulă oficială sau lege numai după promulgare, adică după emiterea ei oficială, în conformitate cu proceduri consfințite de Constituție); *nonretroactivitatea* (legea nu se poate aplica retroactiv); *posibilitatea respectării* (legea trebuie să fie astfel concepută încît oamenii să o poată respecta practic: să nu fie contradictorie, inaplicabilă sau imposibil de urmat, dintr-un motiv sau altul) și altele (pentru alte detalii, a se vedea Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan, 1995, pp. 34-36).

Conducerea statului prin legi, nu prin comenzi, a fost considerată un imens progres, deoarece oamenii nu se mai supun voinței arbitrare a celui ce comandă (rege, împărat, dictator) ci voinței majorității exprimate prin legi. În principiu, ar trebui ca întreaga conducere a unui stat democratic să fie neproblematică: oamenii se conduc prin legi, legile exprimă voința populară, deci oamenii nu se supun decît propriei lor voințe (majoritare). Așa, de pildă, gîndeau iluminiștii, Rousseau și mulți clasici. Statul democratic (condus prin legi emise de aleșii majorității) apărea ca un fel de paradis: legile nu mai sunt constrîngeri propriu-zise, nu reduc libertatea, deoarece ele sunt liber-consimțite și exprimă voința populară. Statul nu constrînge decît persoanele „deviante" (care se opun voinței majorității: spre exemplu, infractorii).

În fapt însă, această imagine asupra statului nu este realistă; pentru oameni, legea continuă să constituie o constrîngere. De ce?

1. Adesea legiuitorul nu exprimă voința electoratului (nu își respectă mandatul); fie pentru că nu resimte presiunea acestuia (decît în perioada electorală!) ci pe aceea a unor grupuri de presiune, partide politice, grupuri de interese etc. care îi pretind decizii diferite de cele favorabile electoratului; fie pentru că își urmărește propriile interese, nu pe cele ale celor care l-au ales; sau pentru că se confruntă cu probleme a căror rezolvare necesită soluții nepopulare.

2. Dar într-un anumit sens important, adesea electoratul nici nu știe precis ce vrea (în diverse domenii speciale ale economiei, politicii etc.); el știe numai că dorește o îmbunătățire a condițiilor sale de viață, un progres (vrea „să fie mai bine") dar nu are și nici nu poate avea o concepție clară despre soluțiile tehnice pe care trebuie să le promoveze legea în diversele chestiuni menționate; el are o viziune clară asupra rezultatelor finale dorite, asupra scopului ultim urmărit, dar nu și asupra mijloacelor (legi, instituții, măsuri politice) necesare pentru realizarea lor; mandatul este uneori precis în unele puncte, cele larg dezbătute și suficient de familiare marelui public, dar sub alte aspecte esențiale este extrem de vag (mandatul constă în esență în norma „Faceți ca să fie mai bine!"). Caracterul nedeterminat al mandatului este adesea amplificat de *incertitudinea* (economică, politică) care face să fie greu de prevăzut evoluția evenimentelor, rezultatele unor decizii etc., și, de aici, dificultatea de a prevedea legile necesare (despre incertitudine, vezi Raymond Boudon, *Efecte perverse și ordine socială*, Eurosong and Book, 1998, mai ales pp. 77, 81).

Mandatul electoral nu este niciodată complet, și nu poate fi astfel: alegătorii nu pot prevedea întreaga legislație necesară, nici „comanda" toate instrumentele legale sau toate măsurile executive necesare.

3. Efectele imprevizibile sau „perverse" (contrare scopului urmărit sau declanşate tocmai de încercarea de a le preveni) – exemplul din paradoxul prizonierului – constituie un alt argument. Paradoxul constrîngerii se rezumă la situaţia în care tocmai pentru că apare constrîngerea, individul se opune obiectivului final urmărit. Spre exemplu, în cazul unei legislaţii care obligă fiecare producător de grîu să vîndă statului o cotă; drept care mulţi producători se reprofilează şi nu mai produc grîu; sau, în scopul creşterii resurselor bugetare, se face mărirea impozitelor pe capital: aceasta determină migrarea capitalului către state cu impozite mici, ceea ce duce nu la amplificarea veniturilor bugetare, ci la diminuarea lor (pentru alte aspecte privind efectele perverse, vezi Boudon, *op.cit.*, pp. 22-24, 29, 170-171).

4. Legislaţia nu poate fi niciodată absolut precisă şi completă (în ce priveşte sancţionarea conduitelor indezirabile). În multe cazuri, lipsesc instrumentele legislative necesare deoarece nu s-a prevăzut necesitatea lor (eventual nu s-au prevăzut conduitele şi faptele indezirabile respective). În alte cazuri, legislaţia este „deschisă" (susceptibilă de interpretări) fie datorită impreciziei legiferării, fie datorită apariţiei unor *situaţii noi* pentru care nu s-au prevăzut nici un fel de clauze legale. În cazul simplei lipse de precizie, există doar o indeterminare legală *reziduală*, care poate fi eliminată printr-un supliment de legiferare. În cazul situaţiilor neprevăzute, însă, indeterminarea rămîne totdeauna valabilă, deoarece nu se pot niciodată prevedea toate situaţiile noi posibile. În plus, datorită caracterului complex al legislaţiei moderne (număr mare de instrumente legislative, diversitate de clauze şi condiţii etc.), apar zone „deschise", „poroase" (*open-textured*) fie în interiorul unei legi, fie la intersecţia mai multor legi, adică zone care rămîn neacoperite de prevederile legii (*gaps in the law,* adică „goluri în legislaţie"). Nu rezultă clar, dinainte, cum trebuie reglementate lucrurile în aceste zone, şi pot apărea interpretări foarte diferite asupra lor (vezi H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, 1961, pp. 121-127). Pentru eliminarea disfuncţionalităţilor create de aceste *„gaps"* („goluri"), sunt adesea necesare intervenţii politice urgente, neprevăzute de alegători şi care se pot dovedi ulterior a nu fi agreate de ei. Aceste intervenţii pot apărea ca nişte constrîngeri nedorite de către aceştia.

Îndoielile în legătură cu reprezentativitatea oamenilor politici vin deci şi din faptul că *rămîne totdeauna un spaţiu discreţionar de acţiune* la dispoziţia acestora (ceea ce Locke numea *prerogativă* – cf. *Al doilea tratat despre cîrmuire*, cap.XIV), iar folosirea lui nu poate fi prestabilită de către electorat, care se poate considera frustrat de modul efectiv în care libertatea de acţiune a fost folosită de reprezentanţii săi şi supus unor constrîngeri neconsimţite.

*

Încă de la fondatorii sistemului constituţional american, se ştie că actele legislative pot fi (şi adesea sunt) expresia unor interese speciale („facţionale") ale grupurilor ce legiferează, şi deci un abuz de putere faţă de celelalte grupuri sociale. James Madison sublinia (în celebrul eseu nr.10 din *The Federalist*):

> „Nici unui om nu i se permite să-şi judece propriul caz, deoarece cu siguranţă ar fi influenţat în judecata sa de interesul propriu, care probabil i-ar corupe integritatea. Din acelaşi motiv, este cu atît mai impropriu ca un grup de oameni să fie şi judecători şi parte juridică în acelaşi timp. Şi totuşi ce altceva reprezintă multe dintre cele mai importante acte de legislaţie, dacă nu hotărîri judecătoreşti privind, desigur, nu drepturile unor persoane individuale, ci drepturile unor mari grupuri de cetăţeni? [...] Repartizarea proporţională a impozitelor asupra diferitelor tipuri de proprietate este un act ce pare să necesite imparţialitatea cea mai desăvîrşită; şi totuşi, probabil nu există nici un alt act legislativ care să ofere un mai bun prilej şi o mai mare tentaţie grupului predominant de a călca în picioare regulile dreptăţii. Fiecare ban cu care acest grup îi împovărează pe cei în inferioritate numerică este un ban economisit în propriul buzunar".

*

Deşi la baza politicii moderne stă ideea guvernării liber-consimţite, legea rămîne o constrîngere, iar între politicieni şi electorat rămîne adesea o ruptură, chiar şi atunci cînd cei dintîi urmăresc nu interese proprii, ci apărarea intereselor unei părţi din electorat; de ce? Deoarece iniţiativele lor pot fi contrare intereselor altei părţi a electoratului. Un exemplu recent

este deosebit de relevant în acest sens. În SUA, s-a constatat în anii '90 o reacție puternică împotriva ajutorului de stat pentru mamele fără loc de muncă; acestea și familiile lor cred că situația lor defavorizată (de șomaj) justifică ajutorul social („este drept ca statul să ofere ajutor"); mamele care lucrează însă, și care fac sacrificii deosebite pentru a putea face față sarcinilor și de la servici, și din familie, cred că acest ajutor nu este justificat („După ce că pot sta acasă și se pot ocupa în liniște de familie, fiind din acest punct de vedere favorizate, să mai primească și ajutor financiar?"). Mamele șomere se consideră defavorizate (financiar), cele angajate se consideră și ele defavorizate (din punctul de vedere al efortului și sacrificiilor făcute). Ca atare, fiecare din părți se poate considera „trădată" de stat: mamele șomere dacă nu sunt ajutate financiar, mamele angajate dacă acestea sunt ajutate. Conform interpretării liberale, statul va fi obligat să fie nedrept: fie cu mamele șomere (anulînd ajutorul), fie cu cele care lucrează (menținînd ajutorul pentru cele dintîi); el nu poate satisface ambele categorii de interese sau ambele idei de dreptate.

Apare astfel o *criză a încrederii* în politică: orice parte a electoratului, care consideră că este „trădată" prin politica dusă de stat, va manifesta neîncredere în politică și politicieni. Se va repune astfel *problema reprezentativității*, care poate fi formulată sumar astfel: *Sunt politicienii aleși într-adevăr reprezentanții intereselor celor care i-au votat?* Promovează ei, oare, interesele acestora sau pe ale altor oameni (sau pe cele ale unei părți din electorat), sau promovează doar ideea lor proprie (sau ideea dominantă) de „dreptate socială"?

Constatînd existența acestor exemple negative, mulți teoreticieni moderni (mai ales liberali) pledează împotriva „regulilor materiale" sau a legilor care urmăresc un scop economic, politic, bine determinat, concret. Acestea se aseamănă cu comenzile, sunt totdeauna discutabile, produc reacții adverse și încurajează abuzul autorității (Cf. Hayek, *Drumul spre servitute*, pp. 88-104; *Constituția libertății*, pp. 167-179).

Se face o analogie cu Codul rutier (Hayek), și se afirmă că scopul legilor, ca și al regulilor de circulație, nu trebuie să fie realizarea unui ideal social, model de societate etc., ci simpla evitare a unor consecințe negative (accidente, blocaje, acte deviante etc.). Statul nu trebuie să „ajute" pe cineva, să îndrume, să determine o direcție de evoluție etc., cum nici Codul rutier nu o face (spre exemplu, nu încearcă să protejeze pe cei care circulă cu mașini mai lente, de putere mică sau vechi). El trebuie doar să emită *reguli formale*, aplicabile tuturor și nimănui în mod special: nu știm ce scopuri vor fi atinse prin ele, cine le va utiliza, care vor fi rezultatele concrete – ci doar că se vor evita unele situații nedorite. Spre exemplu, „cei defavorizați trebuie ajutați" este o regulă materială; dar „furtul este interzis și va fi pedepsit" este una formală. Prima poate duce la rezultate perverse (tocmai pentru că pot beneficia de ajutor, anumiți oameni preferă statutul de defavorizat) în timp ce a doua nu.

Dimpotrivă, social-democrația – care susține că statul trebuie să protejeze grupurile defavorizate – și chiar unele categorii de pragmatism politic (conservator) – care cred că statul trebuie să creeze un *modus vivendi* (un mod de conviețuire acceptabil) - susțin că statul nu poate să nu ia și măsuri „materiale" (reguli ce urmăresc un scop particular determinat, vizînd anumite grupuri de oameni).

*

Legile (normele, reglementările) au valabilitate numai dacă emană de la o autoritate legitimă (îndreptățită să legifereze). Ce este, însă, autoritatea?

Autoritatea este de tipuri diferite. Se distinge de regulă (pe urmele lui Max Weber) între *autoritatea tradițională* (bazată pe obicei, cutumă, tradiție), proprie societăților arhaice, *autoritatea legal-constituțională* (bazată pe reglementări scrise, de tipul celor constituționale), proprie mai ales societăților moderne, și *autoritatea charismatică* (bazată pe capacitatea persuasivă, „charisma", proprie anumitor personalități). La acestea se mai pot adăuga și alte tipuri de autoritate, deseori prezente în istorie, cum ar fi, spre exemplu, cea *militară* (proprie unor regimuri militare sau dictatoriale și bazată pe forța armată).

Este important de remarcat că aceste tipuri nu sunt neapărat mutual exclusive, trăsături ale mai multor genuri de autoritate putînd fi uneori regăsite în același stat istoric.

Autoritatea trebuie văzută sub două aspecte: sub acela al *legitimității* (îndreptățirii) și sub acela al *efectivității* (existenței de fapt). În multe cazuri,

autoritatea se impune de fapt, deşi este lipsită de legitimitate (cazul autorităţii instaurate prin forţă, uzurparea drepturilor etc.). Nici în cazul acestei distincţii diferenţierile nu sunt absolute: unii filozofi au susţinut că, la origine, orice autoritate politică a fost lipsită de legitimitate, fiind impusă prin forţă; legitimitatea s-ar fi constituit treptat, prin recunoaşterea autorităţii de către cei subordonaţi. Într-adevăr, asigurarea legitimităţii presupune o activitate politică (consultarea membrilor societăţii prin referendum sau alte adunări de tip constitutiv, prin alegeri sau numiri, prin recunoaştere publică) ce nu se putea desfăşura în absenţa oricărei autorităţi organizatoare: aşadar, pînă la recunoaşterea autorităţii legitime, trebuia să existe o autoritate efectivă care să organizeze procesul de confirmare a legitimităţii; este deci greu de văzut cum *primele* autorităţi puteau fi legitime. (A se vedea şi cazul autorităţii instaurate în decembrie 1989 în România). Pe de altă parte, o autoritate legitimă dar neefectivă (incapabilă de a se exercita, sau de a rezolva problemele pe care ar trebui să le rezolve) poate cu greu fi numită autoritate. Ca atare, este probabil mai corect să se vorbească de *grade de legitimitate şi grade de efectivitate*, decît de o distincţie netă între regimuri legitime şi regimuri efective.

Legitimitatea este, de asemenea, relativă: ea poate fi de regulă contestată din diverse motive:

> „Temeiul legitimităţii este oricînd îndoielnic, susceptibil de a fi obiectul criticii; astfel, dreptului ereditar i se poate reproşa că este iraţional pentru că îl legitimează şi pe idiot şi pe cel lipsit de caracter; alegerile prin majoritate sunt îndoielnice, întrucît sunt parţial condiţionate de eroare şi întîmplare, de efectele momentane ale sugestiei de masă. Iată de ce orice tip de legitimitate este permanent expus primejdiei. Intelectul îl poate foarte uşor contesta." (Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Ed. Politică, 1986, p. 270).

Legitimitatea este, însă, o calitate importantă, deoarece numai prezenţa ei garantează ordinea socială şi convieţuirea paşnică a cetăţenilor. În absenţa ei, se instalează despotismul necesar impunerii unui regim politic nelegitim şi nerecunoscut de către cetăţeni, despotism care generează violenţa:

> „O putere legitimă poate guverna fără frică, încrezîndu-se în consensul populaţiei; cea nelegitimă manifestă frică faţă de popor, propria ei violenţă stîrnind violenţa celorlalţi; din frică, ea caută să-şi asigure poziţia printr-o teroare crescîndă, astfel că frica devine starea de spirit fundamentală a tuturor" (*idem*).

Autoritatea presupune totdeauna *capacitate de decizie* (organe sau persoane care iau deciziile), un anumit grad de *putere de a impune* aplicarea deciziilor luate (militară, poliţienească, alte mijloace de constrîngere), un anumit grad de *centralizare* (a deciziei şi puterii) şi o anumită *organizare* (instituţii, reglementări, tehnici) necesară exercitării ei.

Excesul de autoritate conduce la *autoritarism*, un regim politic nedemocratic în care autoritatea îşi impune discreţionar voinţa în ciuda absenţei consimţămîntului popular sau a consensului majorităţii. Formele cele mai acute de autoritarism sunt cele *dictatoriale* sau *totalitare*, care anulează multe dintre drepturile şi libertăţile cetăţenilor, practică represiunea şi anihilarea (politică, socială, chiar fizică) pe scară largă, alterează abuziv structurile economice şi sociale, instituţiile şi tradiţiile, instaurînd arbitrarul (conducere unipersonală sau oligarhică). Nu orice formă de autoritarism se transformă însă în totalitarism: există şi tipuri de autoritarism care conservă cele mai multe dintre drepturile şi libertăţile oamenilor, structurile economice şi sociale, instituţiile, tradiţiile etc., deşi le manipulează în aşa fel încît guvernarea nu reflectă preferinţele cetăţenilor ci pe cele ale autorităţii.

Pe de altă parte, carenţele de autoritate conduc la dezordini sociale, anarhie, anomie, creşterea canceroasă a infracţionalităţii, conflicte sociale.

Statul

O veche dezbatere filozofică şi politologică analizează rolul şi natura statului. Ca principal instrument al Autorităţii şi ca principală formă de exercitare a Puterii, statul este elementul instituţional principal al politicii.

Timp de milenii, s-a considerat ca fiind de la sine înţeles că statul trebuie să asigure satisfacerea intereselor cetăţenilor săi, să promoveze binele public, să urmărească atingerea scopurilor principale ale unei comunităţi. În secolul al XIX-lea, însă, apare o interpretare nouă asupra rolului statului, dezvoltată mai ales de liberalism.

Concepția liberală despre stat

Conform concepției liberale a guvernării axate pe reguli formale, statul nu trebuie să urmărească niciodată *Binele* concret (economic, social) al unor grupuri de cetățeni, ci numai să stabilească un cadrul legal precis (alcătuit doar din reguli formale) în care fiecare să-și urmărească Binele propriu așa cum vrea (în funcție de dorințele sale), cum știe (în funcție de cunoștințele sale) și cum poate (în funcție de resursele sale). El nu poate asigura fericirea și Binele tuturor, căci nu este și nu poate fi

> „o ființă generoasă și neobosită care își spune *stat* și care să aibă pîine pentru toate gurile, muncă pentru toate brațele, capital pentru toate întreprinderile, credite pentru toate proiectele, balsam pentru toate rănile, consolare pentru toate suferințele, sfaturi pentru toate nedumeririle, soluții pentru toate problemele, adevăruri pentru toate mințile, distracții pentru toate speciile de plictis, lapte pentru copii și vin pentru bătrîni, care ne satisface toate necesitățile, ne prevede toate dorințele, ne satisface întreaga curiozitate, ne corectează toate erorile, ne amendează toate greșelile și ne absolvă pe toți de aici înainte de nevoia de prevedere, prudență, judecată, inteligență, experiență, ordine, economie, cumpătare și sîrguință." (F. Bastiat, *Statul* în *Viața românească*, anul LXXXIX, nr. 11-12, nov.-dec. 1994, p. 127).

Ca urmare, statul trebuie să se dezintereseze de orice particularități individuale sau de grup (nevoi, probleme, merite) și să garanteze doar cadrul (reguli formale, legi imparțiale) în care fiecare poate să-și caute singur soluțiile sau satisfacțiile dorite. Pentru stat, individul nu trebuie să fie decît un agent liber de a alege și acționa neîngrădit, cîtă vreme respectă legile și libertatea celorlalți.

Concepția liberală despre stat pleacă de la premisa că interesele economice ale oamenilor se satisfac prin mecanismul pieței. Se presupune că, urmărindu-și interesul personal (profitul propriu), fiecare participant la „jocul pieței" contribuie și la satisfacerea nevoilor globale (asigurarea bunurilor necesare, prosperitatea). Aceasta s-ar datora, cred liberalii, eficienței pieței economice libere în alocarea resurselor: ea funcționează ca și cum o „mînă invizibilă" ar împinge lucrurile în direcția justă (satisfacerea intereselor, recompensarea eforturilor etc.), așa cum afirma

Adam Smith (vezi modelul cooperativ al relațiilor sociale). Din acest motiv, liberalismul consideră în general că statul nu trebuie să intervină în economie și nu trebuie să urmărească satisfacerea unor interese economice ale anumitor categorii de oameni. El trebuie doar să asigure constituirea și respectarea unor „reguli ale jocului" (reguli privind apărarea proprietății, transferul ei, respectarea contractelor etc.).

Liberalismul susține astfel ideea *statului-arbitru*. Statul nu este un *îndrumător*, nici un *părinte*, al cetățenilor săi, ci doar un *arbitru* care urmărește respectarea *regulilor jocului*; statul nu are căderea de a-i face pe oameni fericiți; omul modern respinge pretenția de a fi tutelat de stat în efortul de a își realiza scopul: la întrebarea „Care este în fond scopul tuturor eforturilor voastre, motivul trudei voastre, obiectul speranțelor voastre? Nu este oare fericirea? Ei bine, această fericire lăsați-ne să v-o dăm noi!", omul modern răspunde: „Nu, domnilor, nu vă lăsăm. Oricît de mișcătoare ar fi o grijă atît de afectuoasă, să rugăm autoritatea să rămînă în limitele sale. Să se mărginească la a fi dreaptă; ne îngrijim noi singuri de a fi fericiți" (Benjamin Constant).

Ca orice arbitru, statul trebuie să-și păstreze integral neutralitatea față de cetățeni: el nu trebuie să încerce a-i educa, forma, influența sau ajuta, ci doar să-i constrîngă la respectarea regulilor jocului social (care, de obicei, îmbracă forma unor legi juridice); statul nu are căderea de a interveni pentru apărarea unor grupuri de oameni, pentru a le promova interesele sau a-i asista, ci numai sarcina de a asigura apărarea legii.

Fiecare persoană rămîne liberă să urmărească propriul său Bine (propriile aspirații sau interese), atîta vreme cît nu împiedică eforturile celorlalți de a face același lucru; Binele general (al tuturor) rezultă exclusiv din realizarea acestor forme individuale de Bine; nu există un Bine general comun, de sine stătător și distinct față de variatele forme individuale, care să reprezinte scopul propriu (suprem) al statului și căruia cetățenii să fie obligați a se supune; singurul scop propriu al statului este acela de a asigura cetățenilor săi drepturile și libertățile necesare pentru atingerea scopurilor lor individuale:

> „Nici o persoană și nici un grup de persoane nu are dreptul să spună unei alte ființe omenești aflate la vîrsta maturității să nu facă cu viața sa ceea ce aceasta a decis să facă spre propriul său folos. Fiecare om este primul interesat

de propriul său bine, căci interesul pe care l-ar putea avea față de acest bine orice alt om – exceptînd cazurile în care e vorba de un puternic atașament personal – este neînsemnat în comparație cu cel pe care îl are cel în cauză. Interesul pe care îl are societatea față de el ca persoană (lăsînd la o parte conduita lui față de alții) este parțial și cu totul indirect; în timp ce, cu privire la propriile simțăminte și propria situație, cel mai obișnuit bărbat, cea mai obișnuită femeie au mijloace de cunoaștere ce depășesc nemăsurat de mult pe cele pe care le-ar putea avea oricine altcineva.".(J. St. Mill, *Despre libertate*, p. 99)

Drept urmare, statul nu este îndreptățit să organizeze și să coordoneze viața economică sau socială, să dirijeze evoluția socială către anumite scopuri (declarate „superioare", „benefice" sau „progresiste") ori către o anume stare finală (de egalitate economică, bunăoară, sau de „dreptate socială"), proclamată drept optimă pentru toți cetățenii; intervenția sa socială trebuie să fie minimă (de aici și ideea de stat „minimal") și nu maximală sau „strategică" (dedicată unor obiective constructive ample); *intervenționismul* (politica intervențiilor ample ale statului în economie și viața socială) este respins de liberali pe baza principiului „Guvernarea optimă este cea care guvernează cel mai puțin".

Idealul unui stat care protejează drepturile și libertățile oamenilor impune ca activitatea instituțiilor statale să se limiteze la o activitate pur normativă (elaborare și aplicare de reguli generale) care lasă indivizilor sarcina de a acționa spre propriul bine. Un asemenea stat are o activitate previzibilă, ce lasă cetățenilor posibilitatea de a-și planifica propria viață.

„Statul ar trebui să se autolimiteze la stabilirea de reguli care să se aplice unor tipuri generale de situații și să îngăduie indivizilor libertatea, în toate momentele și locurile, deoarece numai indivizii implicați într-o situație particulară pot să o cunoască pe deplin și să-și adapteze acțiunile la împrejurările concrete. Pentru a folosi în mod eficient, în alcătuirea de planuri, cunoașterea de care dispun, indivizii trebuie să fie în măsură să prevadă acțiunile statale ce ar putea afecta aceste planuri. Dacă acțiunile statului urmează însă să fie previzibile, ele trebuie să fie îndrumate de reguli fixate independent de circumstanțele concrete, care nu pot fi prevăzute, nici luate în considerație anticipat, iar efectele particulare ale unor asemenea prevederi legale vor fi imprevizibile. Dacă, pe de altă parte, statul ar urma să dirijeze acțiunile

individului, în așa fel încît să realizeze scopuri particulare, cursul acțiunii lui urmează să fie decis ținînd cont de toate imperativele momentului și va fi, prin urmare, imprevizibil. De aici decurge constatarea familiară că, pe măsură ce statul «planifică» mai mult, cu atît mai dificilă devine planificarea pe care și-o face individul." (Hayek, *Drumul spre servitute*, ed. cit., p. 92).

Statul care urmărește țeluri concrete („a ajuta grupurile defavorizate", „a rezolva probleme sociale" etc.) va ajunge deci la abuzuri sistematice:

„Dacă statul are obligația să prevadă felul în care acțiunile sale îi vor afecta pe indivizi, aceasta înseamnă că nu le poate lăsa nici o opțiune celor afectați de ele. Oriunde statul poate să prevadă exact efectul avut de alternativele directe ale acțiunii sale asupra anumitor oameni, tot statul este acela care optează pentru un țel sau altul. Dacă vrem să creăm noi posibilități, deschise tuturora, să oferim șanse pe care oamenii să le poată folosi cum cred de cuviință, configurația exactă a rezultatelor obținute nu poate fi prezisă. Regulile generale, legile autentice, care se deosebesc de ordinele speciale, trebuie, așadar, să fie concepute cu gîndul de a funcționa în împrejurări care nu pot fi prevăzute în detaliu și al căror efect, prin urmare, asupra unor scopuri particulare determinate sau a anumitor oameni, nu poate fi cunoscut anticipat. Numai în acest sens este întru totul posibil ca legislatorul să fie imparțial. A fi imparțial înseamnă să nu ai nici un răspuns la un anumit gen de întrebări [...]. De îndată ce anumite efecte sunt prevăzute în momentul elaborării legii, ea încetează să mai fie un simplu instrument ce urmează să fie utilizat de cetățeni și devine, în loc de aceasta, un instrument utilizat de legiuitor pentru a determina poporul să se îndrepte către obiectivele fixate de stat." (Hayek, *op. cit.*, pp. 92-93).

Unii liberali moderați admit cel mult un rol secundar, de „completare", al statului în economie: acela de furnizare a unor bunuri economice pe care piața nu le poate oferi (deoarece nici un producător nu are interesul de a le produce, ele neaducînd suficient profit): căi de comunicație (șosele cu acces liber, netaxat), poduri, faruri.

În plus, liberalismul moderat admite că statul trebuie să furnizeze bunuri publice care, de asemenea, nu sunt garantate de piață (aer curat, adică reducerea poluării, apă potabilă, apărarea națională, justiția). În societatea contemporană, se admite de asemenea că statul ar trebui să furnizeze și anumite servicii de bază (educație, asistență medicală), care,

deşi nu sunt bunuri publice (Vezi Norman Barry, *op. cit.*, p. 72), sunt considerate indispensabile participării fiecărui individ la „jocul" liber al pieţei şi la viaţa social-politică, asigurării egalităţii politice şi juridice. Ele ar trebui deci asigurate de stat ca fiind *precondiţii* ale autonomiei individuale şi ale participării la „jocul" social.

Ceea ce liberalismul, în general, nu admite este *rolul redistributiv al statului*, adică rolul acestuia de a redirija sau realoca anumite resurse în favoarea unor grupuri defavorizate. Liberalii aduc numeroase argumente în acest sens: statul nu are competenţa (informaţiile şi criteriile obiective necesare) pentru a stabili care sunt grupurile dezavantajate, el fiind inevitabil subiectiv şi abuziv în orice încercare de a stabili acest lucru (încetînd astfel de a mai fi imparţial, ca un „arbitru", şi de a mai respecta „supremaţia legii"); statul este un prost administrator care risipeşte resursele („ceea ce este al tuturor" este de fapt „al nimănui", şi nu va fi niciodată bine gestionat); ajutorul economic statal produce efecte perverse (opuse celor urmărite: nu lichidează sărăcia ci o cronicizează, nu ajută pe cei mai săraci, ci pe cei cu poziţie economică relativ bună etc.); el crează un tip de dependenţă nocivă şi o „cultură a dependenţei" (pasivitate, inerţie, aşteptarea ajutorului de la stat); el amplifică în mod periculos puterea discreţionară a statului; el denaturează şi îngreunează „jocul" pieţei libere, reducînd în ansamblu prosperitatea economică. În sfîrşit, statul ca deţinător de resurse devine ţinta şi victima grupurilor de presiune sau de interese „speciale", mult mai bine pregătite decît majoritatea tăcută să profite de pe urma lui (cf. Hayek, *Drumul spre servitute*, p. 301).

Ostilitatea liberală faţă de redistribuire este atît de puternică, încît anumiţi gînditori radicali (libertarienii) au respins chiar şi necesitatea acelei redistribuiri impuse de sarcina statului de a apăra drepturile şi libertăţile cetăţeneşti. Aceasta a condus la o repudiere a statului minimal, „deoarece statul-paznic de noapte pare să fie redistributiv şi să-i constrîngă pe unii indivizi să plătească pentru protecţia altora" (Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, 1997, p. 68). În locul acestui tip de stat, liberalii situaţi pe poziţii extreme propun un *stat ultraminimal*, în care chiar şi serviciul de protecţie a cetăţenilor să fie organizat pe principii „de piaţă" (spre exemplu, este protejat numai cetăţeanul care a plătit acest serviciu): „Un stat ultraminimal păstrează un monopol asupra întregii folosiri a forţei cu excepţia celei necesare pentru autoapărarea

imediată, [...] dar oferă protecţie şi asigură îndeplinirea serviciilor *numai* acelora care cumpără de la el protecţia şi politicile de constrîngere." (Nozick, *op. cit.*, p. 68).

Cu toată forţa multora dintre aceste argumente, nu există un consens nici asupra ideii nocivităţii în sine a redistribuirii realizate de stat, nici asupra necesităţii unui „stat minimal" sau ultraminimal. În criticile contemporane la adresa viziunii liberale despre stat, se subliniază următoarele elemente:

1. Nici un stat istoric nu a exercitat doar un rol minimal de tipul celui promovat doctrinar de către liberalism; toate statele au dus şi duc o politică amplă de apărare a unor interese recunoscute drept „publice", „comune" sau „ de interes naţional".

2. Chiar aranjamentele „naturale", „spontane", promovate de liberalism sunt în mare parte rezultat al unor politici de stat (piaţa liberă engleză din secolul al XIX-lea a fost în mare măsură un construct al politicilor statului englez, subliniază John Gray).

3. Ideea că statul s-ar putea menţine în limitele înguste ale intervenţiei minimale, ale rolului de „arbitru" sau simplu „creator de reguli formale", este o iluzie legalistă (inspirată de convingerea că prin simple acte normative se pot apăra consecvent, egal, interesele tuturor oamenilor), iluzie care ignoră necesitatea unei permanente renegocieri sociale menite să reconcilieze interesele diferite ale grupurilor şi cetăţenilor (John Gray).

4. Statul trebuie să exercite pe plan politic o putere reglatoare sau moderatoare, menită să contrabalanseze puterea economică sau financiară a unor grupuri sociale influente; în absenţa acestei intervenţii statale, grupurile care deţin majoritatea resurselor economice şi financiare şi-ar instaura monopolul de putere asupra societăţii (Karl Popper); or, este incontestabil că orice monopol de putere este nociv pentru societate (orice societate democratică modernă se bazează pe dispersarea puterii, nu pe monopolizarea ei).

De fapt, chiar experienţa contemporană (în condiţiile globalizării) infirmă idealul involuţiei statului: chiar dacă anumite tipuri de intervenţie statală dispar ori se diminuează, altele apar sau se amplifică. Globalizarea nu anulează intervenţia de stat, ci doar îi modifică formele. Spre exemplu, SUA, care apără cel mai insistent globalizarea şi idealul pieţei libere, sunt departe de a abandona intervenţionismul: de fapt, administraţia

americană este extrem de activă în toate domeniile în care apreciază că sunt implicate interesele naționale (economice sau politice) ale SUA.

Criticii doctrinei liberale despre stat subliniază că adevăratul ideal politic modern nu este acela de minimizare a intervenției statale, ci acela de limitare a puterii statului: nu „statul minimal", ci „statul limitat" constituie soluția necesară lumii moderne (John Gray). Un stat minimal nu va putea răspunde unor nevoi sociale reale, cum ar fi cele de reprezentare a anumitor interese sociale legitime, de protejare a grupurilor defavorizate, de protecție a mediului etc; în schimb, un stat cu putere nelimitată ar conduce la autoritarism sau totalitarism. Soluția necesară este, deci, statul cu putere și atribuții limitate.

Concepția anarhistă despre stat

Anarhismul politic nu s-a bucurat niciodată de o largă audiență, dar el este important ca poziție teoretică radicală, ca alternativă de principiu. Acest lucru este evidențiat de faptul că interpretarea anarhistă constituie răspunsul alternativ principal la problema fundamentală a teoriei politice: problema nevoii de ordine socială, a nevoii de stat ca autoritate care garantează existența ordinii. „Problema fundamentală a filozofiei politice, problemă care precede întrebările privind felul cum trebuie să fie organizat statul, este dacă statul trebuie să existe. De ce să nu avem anarhie?" (Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, Humanitas, 1997, p. 45).

Teza statului minimal („paznic de noapte") este cea care a declanșat prima reacție anarhistă. Statul minimal a fost văzut de unii anarhiști ca o instituție indiferentă la problemele propriilor cetățeni:

> „Statul nu se preocupă de mine și ceea ce este al meu, ci de sine și de ceea ce este al său. Pentru el, eu sunt un fel de copil al lui, un fel de «copil al țării»; ca Eu, nu reprezint nimic pentru el. Ceea ce mi se întîmplă mie ca Eu, bogăția sau sărăcia mea, este, pentru rațiunea statului, ceva contingent [...]" (Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*).

Bogăția sau sărăcia mea, implicit fericirea sau nefericirea mea, preferințele mele personale nu interesează statul. De unde concluzia că nici un stat nu este bun pentru individ, deoarece nici un stat nu se ocupă de

problemele mai adînci și de nevoile mai ample ale acestuia. Există aici o critică implicită la adresa viziunii liberale: statul mă tratează ca pe un element oarecare dintr-o mulțime, dezinteresîndu-se de ce sunt eu de fapt (de identitatea mea specifică, ce include și soarta mea specifică: sărăcia sau bogăția mea, slăbiciunea sau puterea mea, dorințele mele etc.). S-ar putea spune că, în conformitate cu concepția liberală, nu interesez statul decît ca potențial infractor sau victimă a unei infracțiuni: rolul acestuia fiind doar acela de a preveni și pedepsi orice atentat la proprietate, drepturi sau libertate, eu nu intru în atenția sa decît atunci cînd am comis un atare atentat sau am suferit un atare atentat. Aceasta apare ca o aberație în ochii multor oameni. Dar acest punct de vedere trebuie pus în contrast cu cel al lui Hayek, pentru care este normal și trebuie să se facă abstracție de orice contingențe, legile fiind reduse la reguli formale, iar oamenii ca indivizi particulari fiind excluși din sfera de preocupări ale statului.

Alți gînditori anarhiști reproșează însă statului nu că este pasiv față de individ, ci că se amestecă prea mult în treburile acestuia. William Godwin susținea că statul pretinde a-l dirija pe individ, deși nu este capabil să o facă:

> „Conducătorii sunt adesea ignoranți și își forțează supușii să facă ceea ce, în realitate, este greșit. Guvernele nu sunt mai puțin supuse greșelilor decît sunt indivizii care le compun și «toți oamenii sunt supuși greșelii». Ca regulă generală, cel mai bine este să ne vedem de rezolvarea acelor probleme pe care le cunoaștem cel mai îndeaproape, și anume propriile noastre probleme. Permițîndu-și să se amestece în problemele a milioane de oameni, guvernele pretind o competență care le depășește" (conf. George Crowder, *Anarhismul*, pp. 80-81).

În plus, guvernele sunt extrem de coruptibile sau compromise de clienții lor interesați:

> „Nici un guvern nu este mai bun decît conducătorii săi, iar ei, în schimb, chiar și cei mai buni dintre ei, sunt compromiși de interesele adepților lor mai josnici. Prin urmare, toate guvernele este de așteptat să ducă lipsă de înțelepciune" (*idem*).

Una dintre cele mai grave forme de amestec guvernamental în treburile oamenilor este, conform unor anarhiști, apărarea *status quo*-ului (a stării de lucruri existente în societate) și, implicit, a inegalității sau

exploatării. „Din punctul de vedere al celor săraci, societatea politică reprezintă «o combinaţie nedreaptă, nu pentru protejarea drepturilor fiecărui om şi asigurarea mijloacelor lui de existenţă, ci pentru monopolizarea tuturor avantajelor ei de către cîţiva indivizi favorizaţi, rezervîndu-le celorlalţi nevoi, dependenţă şi mizerie». Guvernele întăresc falsa scară de valori comerciale prin protejarea pretenţiilor imorale de proprietate ale celor bogaţi şi prin răsplătirea lor cu onoruri şi funcţii" (*idem*, p. 79 – citatul aparţine lui Godwin). Pierre-Joseph Proudhon, celebrul anarhist francez, susţinea că „proprietatea este furt" (nu numai în sensul că este adesea obţinută prin furturi sau măcar prin ocolirea legii, ci şi pentru că provine *din altceva decît din muncă*: speculă, accidente norocoase, exploatarea lipsită de orice scrupule a unor situaţii favorabile etc.). El considera că „posibilitatea unora de a se îmbogăţi fără muncă duce la împărţirea societăţii în două clase: cei care trăiesc din beneficiile proprietăţii şi cei care sunt obligaţi să-şi vîndă munca. Relaţia dintre proprietate şi muncă este una de inegalitate profundă, de dominaţie şi supunere, ce duce la corupţie şi servitute" (*idem*, p. 116). Anarhiştii percep această situaţie ca pe una profund imorală şi nedreaptă, iar statul ca pe un instrument de perpetuare a ei. Dreptul la proprietate (sacrosanct pentru liberalism) este privit de ei ca drept la avantaje nemeritate, iar legile care apără proprietatea şi *status quo*-ul sunt privite ca instrumente ale exploatării: Legile guvernelor, după Bakunin, niciodată nu au „avut alt scop decît acela de a confirma şi transforma în sistem exploatarea populaţiei muncitoare de către clasele exploatatoare" (*idem*, p. 173). La fel ca Mihail Bakunin gîndea şi Piotr Kropotkin: statul n-ar fi altceva decît „un instrument pentru menţinerea exploatării şi dominaţiei maselor muncitoare de către leneşi bogaţi" (*idem*, p. 174).

Unul dintre principalele argumente anarhiste împotriva statului este că acesta anulează libertatea individuală a oamenilor. Anarhiştii sunt (după cum recunosc uneori ei înşişi, cum făcea Bakunin) apărători fanatici ai libertăţii individuale, pe care o consideră bunul suprem la care nimeni nu are dreptul să renunţe:

„Libertatea este inviolabilă. Nu pot nici să-mi vînd, nici să-mi înstrăinez libertatea" anunţă Proudhon (*idem*, p. 105). Or, ceea ce se întîmplă de fapt este că *în orice stat un grup de oameni (guvernanţii) ajung să-şi impună voinţa şi opiniile asupra celorlalţi cetăţeni, anulîndu-*

le libertatea. „Statul apare ca o negare inevitabilă şi anihilare a oricărei libertăţi" (Bakunin, *idem*, p. 170). Tocmai din acest motiv, anarhiştii consideră că statul constituie un rău social: „Faptul că orice om sau corp de oameni şi-ar impune judecata asupra oamenilor ce au o părere diferită este, absolut vorbind, greşit şi, în toate cazurile, un fapt foarte regretabil. Orice guvern este în sine un rău" (*idem*, p. 86 – citatul aparţine lui Godwin).

În viziunea anarhistă, esenţa statului este constrîngerea: „Statul este forţă... esenţa sa constă nu în convingere, ci în ordin şi constrîngere" (Bakunin, *idem*, p. 177). Acest fapt anulează, după părerea lor, orice autoritate morală şi orice legitimitate a guvernării: chiar atunci cînd statul (guvernanţii) acţionează într-o direcţie justă, şi fac ceva ce ar putea constitui un bine, binele respectiv se transformă în rău, deoarece este un bine impus, ordonat, realizat prin constrîngere, care, deci, violează libertatea umană. Drept urmare, anarhiştii trag concluzia că „fiecare guvern, chiar şi cel mai democratic, este duşmanul natural al libertăţii" (Bakunin, *idem*, p. 177).

Concepţii de stînga despre stat

O altă critică la adresa viziunii liberale moderne despre stat aduce marxismul, care a fost influenţat de ideile anarhiste, dar a propus o versiune sensibil diferită de teorie asupra guvernării. Concepţia marxistă nu împărtăşeşte cultul anarhist al libertăţii individuale, dar preia ideea că statul a fost totdeauna un instrument de apărare a privilegiilor şi dominaţiei unor grupuri sociale (clasele posedante). Marx pleacă de la premisa că statul este un instrument de clasă: guvernanţii apără totdeauna interesele unui grup social, pe care îl reprezintă. Teoria privind rolul statului, pe care o promovează ei corespunde, şi ea, intereselor lor: spre exemplu, posesorii de capital, interesaţi să-şi menţină resursele şi poziţia dominantă (de grup conducător), construiesc o ideologie conform căreia statul nu trebuie să apere şi să ajute grupurile defavorizate ci doar să apere proprietatea şi libertăţile cetăţenilor. Acest rol al statului corespunde intereselor lor: cum ei deţin resursele necesare (capital etc.), singurul lor scop este apărarea proprietăţii şi a libertăţii lor de acţiune. Scopul celor lipsiţi de resurse (redistribuirea unor valori în folosul lor) nu este recunoscut (de către

deținătorii de capital) ca scop legitim al statului, deoarece nu convine intereselor lor. Egalitatea economică, nici ea, deoarece, de asemenea, nu convine.

Nu numai marxismul, ci și alte orientări de gîndire politică afirmă că principiile liberale – alocarea valorilor și a resurselor exclusiv prin mecanismele pieței libere, negarea scopului redistributiv al statului, negarea existenței unor scopuri generale ale comunității (statului), alături de cele pur individuale – reprezintă absolutizarea și generalizarea preferințelor anumitor indivizi și anumitor clase sociale (clasa posesorilor de capital). Comunitarieni contemporani, ca Alasdair MacIntyre, observă că fondatorii liberalismului „au luat în mod greșit trăsăturile contingente ale persoanei aparținînd straturilor liberal-individualiste burgheze de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea drept trăsături universale ale omului. Astfel, anonimitatea esențială și lipsa aproape deliberată de scopuri au fost proclamate drept forma de viață socială adecvată în general, cînd, de fapt, ele sunt cel mult *particularități* ale unei forme de viață proprii unei anumite clase din acea societate" (cf. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan, 1995, p. 27).

Ernst Bloch se întreabă retoric (în lucrarea *Spiritul utopiei*): ce face statul prin constrîngerile pe care le impune? Cum spunea încă Anatole France, egalitatea în fața legii (egalitate promovată de stat) revine de fapt la a interzice și celor bogați, dar și celor săraci, să fure lemne sau să doarmă sub poduri (N.B.: aluzie la ideea lui Anatole France că toți oamenii au dreptul de a dormi sub podurile Senei, dar numai săracii fac uz de acest drept – o ridiculizare a drepturilor și libertăților garantate de statul modern, favorabile și utile doar grupurilor posedante, nu și oamenilor fără resurse economice – A.P.I.).

Dar, zice Bloch, această egalitate în fața legii nu previne, ci protejează inegalitatea. Căci cei bogați *nu au nevoie să fure lemne* sau *să doarmă sub podurile Senei*; așadar, interdicțiile legii îi afectează doar pe cei din urmă, protejîndu-i pe cei dintîi:

> „Dreptul, în întregul său, inclusiv dreptul penal în cea mai mare parte a sa, nu este decît un mijloc prin care clasele superioare își asigură securitatea juridică care *le protejează interesele*".

Plecînd de la considerații similare, Marx a tras, încă din secolul al XIX-lea, concluzia că problema centrală este aceea a modificării sensului acțiunii statului și a dreptului din acțiune orientată către protecția minorităților privilegiate într-o acțiune orientată către protecția majorității defavorizate.

Spre deosebire de anarhiști, marxiștii nu condamnau orice formă de stat, ci numai tipurile de stat și de guvernare care promovează interesele claselor ce constituie minoritatea privilegiată (posedantă). Ei nu credeau că statul ar trebui abolit (pentru că, indiferent de forma sa, ar anula libertatea individuală și impune constrîngeri); dimpotrivă, ei cred că statul trebuie menținut dar transformat din instrument al minorității privilegiate (ostile redistribuirii) în instrument al majorității defavorizate (care poate impune redistribuirea valorilor în interesul său, și institui egalitatea nu doar de tip politic sau juridic, ci și de tip economic).

Concepțiile social-democrate contemporane despre stat acordă acestuia o sferă mai largă de atribuții decît cea descrisă de liberalism. Nu se mai așteaptă ca statul să conducă economia, să lichideze toate inegalitățile sociale, să garanteze fericirea tuturor, etc., așa cum cereau doctrinele de stînga din secolul al XIX-lea. Dar se așteaptă ca statul și guvernele să ia măsurile necesare pentru:

> „- a oferi mijloace de reprezentare diferitelor grupuri de interese;
> - a realiza un forum pentru reconcilierea pretențiilor concurente ale acestor grupuri de interese;
> - a crea și proteja o sferă publică deschisă, în care poate fi întreținută dezbaterea neîngrădită a problemelor politice;
> - a oferi o diversitate de bunuri publice, inclusiv forme de securitate colectivă și asistență;
> - a reglementa piețele în interes public și a promova competiția de piață acolo unde există amenințarea monopolului;
> - a promova dezvoltarea activă a capitalului uman prin intermediul rolului central pe care îl are în sistemul de învățămînt;
> - a susține un sistem eficient de justiție;
> - a avea un rol economic direct, ca prim patron, în intervenția macro și microeconomică, și de asemenea pentru a furniza infrastructura;
> - avînd un scop civilizator, controversat, guvernul reflectă larg normele și valorile păstrate, dar poate ajuta și la formarea lor, prin sistemul de învățămînt și altele;

- a promova alianțele regionale și transnaționale și a materializa idealurile globale" (Anthony Giddens, *A treia cale*, Polirom, 2001, pp. 62-63).

Concepția conservatoare despre stat

Ce este și ce trebuie să fie guvernarea? La această întrebare, conservatorii dau un răspuns diferit de cele curente (propuse de liberalism sau socialism). Guvernarea nu trebuie să fie nici minimă intervenție (exclusiv pentru apărarea legalității), nici maximă implicare (pentru reașezarea societății pe baze principiale noi). Ea nu este menită nici să joace doar rolul unui arbitru (care nu are nici un alt scop decît aplicarea și apărarea unor „reguli ale jocului"), nici să realizeze „dreptatea absolută" în societate. *Rolul guvernării este acela de a rezolva probleme și de a satisface anumite nevoi imperioase ce apar la nivel global, scop în care ea trebuie să impună oamenilor și instituțiilor anumite obligații sau constrîngeri.* De aceea, ea nu se poate fundamenta doar pe „drepturile omului", sau pe alte principii „generoase", ci se fundamentează pe exercitarea de constrîngeri în vederea rezolvării de probleme.

> „Fundamentul guvernămîntului (își vor aminti desigur cei care au citit această carte) constă în necesitatea de a satisface nevoile oamenilor și de a ne conforma datoriilor noastre: în a asigura pe cele dintîi și a impune le pe cele din urmă" (Burke, *op. cit.*, pp. 173).

Accentul pus pe *constrîngere* și pe exercitarea *puterii* distinge conservatorismul de alte doctrine politice.

Conservatorii cred (pe linia lui Hobbes) că lupta și conflictul (de interese) rămîn pretutindeni caracteristice vieții sociale: „luptele de diferite feluri sunt inseparabile de viața însăși" (James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Elder & Co., 1874, p. 180). Dezvoltarea democrației moderne nu a modificat lucrurile: procedurile democratice (votul, spre exemplu) sunt tot confruntări în care „nu partea cea mai înțeleaptă cîștigă, ci cea care pentru moment demonstrează o forță superioară. [...] Minoritatea cedează nu pentru că ar fi convinsă că greșește, ci pentru că este convinsă că este în minoritate" (*idem*, p. 30). În centrul vieții politice stă realitatea *puterii*, și nu cea a dreptății, libertății

sau egalității: „Puterea, indiferent în ce formă, este lucrul esențial" (*idem*, p. 31). Iar puterea, indiferent de forma îmbrăcată, rămîne în natura sa același lucru: „Puterea politică și-a schimbat forma, dar nu natura" (*idem*, p. 256). În contextul politicii văzute ca luptă (de interese, de aspirații, între grupuri) și ca afirmare a puterii, statul și guvernarea nu pot fi decît *instrumente de putere*. Ca atare, ele nu se pot lipsi de *constrîngere*. Se precizează că „statul este un instrument care nu se poate fabrica fără fier". Chiar și „guvernarea parlamentară (adică democratică – n.n.) este pur și simplu o formă blîndă și deghizată de constrîngere" (*idem*, p. 30).

Drept urmare, conservatorismul refuză să ostracizeze constrîngerea și forța, să exalte libertatea și reducerea constrîngerilor ca atare. El nu confundă libertatea cu permisivitatea, și nici autoritatea cu absența libertății (așa cum tind să facă mulți gînditori moderni ultraliberali); el nu identifică idealul desființării constrîngerilor arbitrare cu anomia (absența oricăror legi sau restricții).

Conservatorismul este, sub acest aspect, un *realism politic*, o poziție care repudiază utopia, ideile „generoase" dar nerealiste, „idealurile" vagi și irealizabile etc.

În cursul pledoariei lor împotriva reproiectării globale a societății, conservatorii subliniază rolul decisiv al condițiilor practice locale în succesul unor inițiative politice. Condițiile reale, împrejurările specifice, particularitățile locale sunt decisive:

> „Împrejurările (care pentru unii domni nu înseamnă nimic) sunt cele care dau, de fapt, fiecărui principiu politic culoarea sa distinctivă și efectul său aparte. Împrejurările sunt cele care fac dintr-un sistem civil politic ceva binefăcător sau ceva dăunător omenirii" (Edmund Burke, apud *Limitele puterii*, ALL, 1994, p. 66).

Aici transpare pragmatismul caracteristic acestui curent de idei politice. Politica (așa cum o văd conservatorii) este o activitate practică, nu un exercițiu al imaginației creatoare sau al aplicării de principii abstracte. Ea constă în analiza problemelor și situațiilor locale, în găsirea de soluții specifice, și nu în aplicarea unor algoritmi politici dinainte fixați. Ca atare, rolul guvernării nu poate fi decît acela de a căuta soluții *specifice împrejurărilor existente* la problemele unei comunități.

Politica nu este decît o activitate permanentă de *rezolvare de probleme*. Politica proprie conservatorismului nu constă în nimic altceva decît în practica obişnuită, „cotidiană", a rezolvării problemelor unei comunităţi omeneşti, pe baza unui consens preexistent şi în încercarea continuă de dezvoltare a consensului social. Ea este, aşa cum s-a spus, o „politică a imperfecţiunii" şi a compromisului: pleacă de la premisa că un proiect social ideal sau perfect nu există; că ceea ce există sunt nenumăratele probleme „locale" cu care se confruntă oamenii şi diversele lor interese, adesea incompatibile; şi că, deci, activitatea politică nu este decît o încercare infinită de a soluţiona probleme sau dificultăţi şi de a realiza compromisuri raţionale între interese sau valori incompatibile.

Acţiunile şi ideile politice trebuie judecate prin consecinţele lor practice. „Urmările practice ale tendinţelor politice contribuie mult la stabilirea valorii fiecăreia dintre aceste tendinţe. Problemele politice nu vizează în primul rînd adevărul sau falsul. Ele se raportează la bine sau rău. Ceea ce, sub aspectul rezultatelor, este susceptibil să producă ceva rău este, din punct de vedere politic, fals; ceea ce produce binele este politiceşte adevărat." (Burke, în *Fundamentele gîndirii politice moderne*, ed. cit., p. 171).

Neglijarea elementelor locale, a particularităţilor unei situaţii politice, a efectelor practice ale unor măsuri a condus – cum atestă istoria – la nenumărate erori şi eşecuri. Burke este mereu preocupat de ideea că cele mai bune planuri politice (şi cele mai nobile intenţii) duc adesea la consecinţe opuse celor urmărite, tocmai datorită ignorării *contextului* local; el pledează pe larg în favoarea ideii că politica nu poate fi *implementare de principii generale, de proiecte globale*, ci doar identificare de soluţii locale la probleme locale.

> „Cîte greşeli au condus la această mulţime de împrejurări nenorocite, şi aproape toate izvorau din această singură sursă – pentru că se luau în seamă anumite principii generale, fără a se da atenţie la împrejurări, vremuri, locuri, conjuncturi şi actori! Dacă nu acordăm atenţie, cu scrupulozitate, la toate acestea, medicamentul de azi va deveni otrava de mîine" (Burke, *op. cit.*, p. 177).

Opţiunile conservatorismului sunt întotdeauna contextuale, justificabile, relevante şi valabile exclusiv într-un context social bine determinat. Un cunoscut exemplu, în acest sens, este oferit de atitudinea

Partidului Conservator britanic faţă de controlul de stat asupra economiei: în contextul economic din 1830, atitudinea sa a fost favorabilă menţinerii acestui control, pentru ca în contextul din 1890 ea să devină negativă. Nu este însă aici vorba de incoerenţă, aşa cum ar interpreta lucrurile un liberal „consecvent", ci de o tendinţă deliberată de rezistenţă faţă de aplicarea nediferenţiată a unui canon economic la modă: „În vremea cînd moda intelectuală cerea libera iniţiativă antreprenorială, el (politicianul conservator - n.n.) s-a concentrat asupra evidenţierii limitelor acestei filozofii, iar astăzi, cînd moda cere controlul de stat al economiei, el se concentrează asupra evidenţierii limitelor *acestei* idei. Asta înseamnă să fii un reacţionar, adică un om înzestrat cu o capacitate şi o înclinaţie de reacţiona împotriva anumitor idei care se întîmplă să fie în vogă la momentul respectiv" (T.E. Utley).

Conservatorismul nu pune la baza viziunii sale despre societate problema dreptăţii sociale, nici nu face (cum fac socialiştii) din „cauza săracului" principala sa preocupare. Cu toate acestea, conservatori ca Hegel sesizează problema *sărăciei degradante* sau *dezumanizante* ca pe o problemă socială serioasă:

> „Hegel s-a dovedit perfect conştient de inconvenientele unei societăţi liberale ce aruncă o parte din membrii săi în sărăcie, făcîndu-i să-şi piardă sentimentul dreptului de a trăi demn pe baza propriei lor munci, în timp ce producţia şi bogăţiile ei se concentrează într-un număr mic de mîini: «Dacă o mare masă de oameni coboară sub un minim de subzistenţă ce apare de la sine drept necesar unui membru al societăţii, dacă ea îşi pierde astfel sentimentul dreptului la legitimitate, şi acela al onoarei de a exista prin propria activitate şi propria muncă, asistăm la formarea unei plebe şi o dată cu ea la o şi mai mare uşurinţă de a concentra în puţine mîini bogăţii disproporţionate» (*Filozofia dreptului*, p. 244). [...] Statului îi revine sarcina de a rezolva această situaţie inadmisibilă" (cf. Yves Guchet, Jean-Marie Demaldent, *Histoires des ideés politiques*, Armand Collin, 1996, tome 2).

Acest exemplu ilustrează convingător diferenţa dintre concepţia conservatoare, pe de o parte, şi cele liberale sau socialiste, pe de alta, despre stat. Acestea din urmă sunt bazate pe *principii universale*: liberalismul radical susţine că *niciodată statul nu trebuie să se ocupe de „cauza săracului"*; socialismul susţine că *întotdeauna statul trebuie să*

se ocupe de „cauza săracului". Ambele doctrine se bazează deci pe o „rețetă" generală de acțiune, pe un „panaceu" (care este fie nonintervenția, fie intervenția statală). În contrast cu ele, conservatorismul nu avansează un principiu general sau o rețetă: el pleacă de la premisa că rolul statului este acela de a rezolva problemele globale ale comunității, și, în funcție de împrejurări, acest rol poate *să implice* sau *să nu implice* o intervenție pentru rezolvarea problemei sărăciei. Este sarcina omului politic autentic și a înțelepciunii politice, de care trebuie să dea dovadă partidele sau elitele, să analizeze împrejurările și să detecteze eventuala nevoie de intervenție: dar nici una din strategiile „universale" prefabricate, mecanice, cum sunt *permanenta nonintervenție* sau *permanenta intervenție* nu sunt satisfăcătoare (din punctul de vedere conservator). Strategia corespunzătoare este *pragmatismul*, acțiunea *elastică*, adaptată împrejurărilor specifice, nu *soluția canonică* (obligatorie) aplicată automat, indiferent de context.

Dezbaterile privind rolul acțiunii statale rămîn în centrul atenției politicienilor și politologilor.

PROBLEMA ORDINII POLITICE

O societate civilizată este totdeauna caracterizată de existența unui tip sau altul de *ordine*. Unii filozofi, ca Thomas Hobbes, spre exemplu, au considerat chiar că însăși apariția societății civile este legată de trecerea de la dezordinea tipică „stării naturale" a oamenilor la ordinea caracteristică „stării civile" sau „politice".

Dezordinea socială este, în genere, prezentată ca stare de lucruri în care nu domnesc regulile sau legile, ci violența, forța sau „dreptul celui mai tare"; în care fiecare „își face dreptate singur"; și în care se poate ajunge la un adevărat „război al tuturor contra tuturor", generat de faptul că oamenii își urmăresc fără scrupule doar interesele personale, indiferent de consecințe și fără nici o considerație pentru semenii lor. O asemenea stare de lucruri este descrisă deseori drept *anomică* (lipsită de orice regulă sau lege) sau *anarhică* (dezordonată).

De fapt, istoria nu cunoaște exemple concrete de societate permanent anarhică. Stările de anarhie apar în istorie pe perioade relativ scurte, în condițiile excepționale create de războaie (mai ales războaie civile), criză politică acută sau alte situații speciale în care lipsește *autoritatea*. Acolo unde autoritatea (de un tip sau altul) este prezentă, ea impune, cel puțin parțial, o anumită formă de ordine politică și juridică.

Orice autoritate urmărește să impună un anumit tip de ordine (economică, socială, politică și, uneori, chiar morală sau intelectuală). Principalele tipuri de ordine sunt înrudite cu cele de autoritate.

Ordinea tradițională

Ordinile de tip tradițional se bazează nu pe reglementări liber-consimțite, ci pe o viziune totalizatoare canonică, moștenită de la generațiile anterioare, care acoperă toate aspectele vieții sociale (morale, religioase, politice, juridice), și din care decurg o ierarhie socială imuabilă, sisteme precise de drepturi și îndatoriri pentru fiecare strat din